CASA LOVINESCU COLLOQUIA

MARILENA VLAD & ADRIAN SANDU (ed.)

MEMORIA FILOZOFILOR DE LA PLATON LA DERRIDA

ZETA books

MEMORIA FILOZOFILOR
DE LA PLATON LA DERRIDA

MARILENA VLAD (n. 1977), studii de filozofie la Universitatea din Bucureşti, doctorandă la Universitatea din Bucureşti şi la École Pratique des Hautes Études (Paris), cu o teză privitoare la rolul lui Damascius în cadrul neoplatonismului tardiv. Publicaţii: „De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", în Χώρα. *Revue d'études anciennes et médiévales*, 2, 2004. Traduceri: DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii şi soluţii*, vol. I, Humanitas, 2006; PLOTIN, *Enneade*, III 2, V 7, V 8, IRI, Bucureşti, 2004; VI 1, VI 2, IRI, Bucureşti, 2007 (în pregătire).

ADRIAN SANDU (n. 1976), studii de filozofie la Universitatea din Bucureşti, doctorand la Universitatea din Bucureşti cu o teză privitoare la metafizica aristotelică (polisemia conceptului de *to ti en einai*). Coordonator de programe (2004-2006) în cadrul *Centrului de Studii Fenomenologice*, Facultatea de Filozofie, Universitatea din Bucureşti.

Marilena VLAD & Adrian SANDU (ed.)

MEMORIA FILOZOFILOR
DE LA PLATON LA DERRIDA

Actele colocviului
Societății Române de Fenomenologie
„Memorie şi temporalitate“
19-21 septembrie 2005
Casa Lovinescu

ZETA books

Coperta şi tehnoredactarea
Paul BALOGH

ZETA books
www.zetabooks.com

Distribuție: OWLine. Online Book Store
www.owline-bookstore.com

ISBN: 978-973-87980-7-6

CUPRINS

IV. MEMORIE, NARATIVITATE, RESCRIERE

INTRODUCERE

Fără să fie întotdeauna o temă centrală, fără să fie „vioara întâi“ a filozofiei, tema memoriei a fost totuşi mereu prezentă, ca o voce secundă, de la gânditorii antici şi până în filozofia recentă. Importanţa acestei teme este dată de infiltrarea ei în fiinţa intimă a omului: memoria este cea care îl constituie pe om ca identitate lăuntrică, situându-l într-o ordine temporală proprie. Ceea ce spune Sfântul Augustin despre timp – anume că ştim ce este, dacă nu ne întrebăm ce este, dar că, dacă ne punem explicit întrebarea, atunci nu mai ştim – se poate spune la fel de bine şi despre memorie. În primă instanţă, nimic mai obişnuit, nimic mai banal decât memoria; în fiecare zi şi în fiecare clipă ne amintim câte ceva. Şi totuşi, atunci când ne punem întrebarea ce este memoria – atunci când filozofia îşi pune această întrebare – răspunsurile sunt cât se poate de neaşteptate, de neobişnuite. Conceptul de memorie îşi descoperă deodată o bogăţie de sens pe care simpla lui utilizare cotidiană nu o promitea, poate că nici nu o bănuia. Aşadar, dacă acceptăm că memoria a fost mai mereu o voce secundă, vom accepta şi că această voce nu a fost deloc monotonă.

Volumul de faţă ilustrează pe deplin acest lucru, punând în evidenţă varietatea abordărilor pe care le-a cunoscut tema memoriei, generozitatea ei hermeneutică. Cea mai mare parte a textelor reproduse aici au fost prezentate la colocviul „Memorie şi temporalitate“, organizat de Societatea Română de Fenomenologie în luna septembrie 2005, într-un spaţiu simbolic pentru trecutul şi memoria noastră culturală: Casa Lovinescu din Bucureşti.

Volumul este împărţit în patru secţiuni. Primele două urmăresc o ordine istorică: constituirea temei memoriei în antichitatea greacă, respectiv interpretările ei în fenomenologie. Ultimele două secţiuni sunt configurate tematic, abordând problematici conexe memoriei: timpul, narativitatea, scriitura.

Articolul Marilenei Vlad (*Filozofia ca tehnică a memoriei. Despre reamintire în dialogurile platonice*) se opreşte asupra problemei reamintirii ca memorie esenţială a formelor ideale. Concepută ca o metodă propriu-zisă, reamintirea este actul prin excelenţă filozofic, constând într-o ascensiune a sufletului spre nivelul ideatic al realităţii. Momentele necesare ale acestui parcurs sunt: dialogul, aporia şi deschiderea către idee.

La Aristotel ne întâlnim pentru prima oară cu o analiză sistematică a relaţiei dintre memorie şi timp. Articolul lui Adrian Sandu (*Sintaxa memoriei şi reminiscenţei. O lectură aristotelică*) ne vorbeşte despre memorie ca act secund; aceasta salvează şi reconstituie trecutul, obiectul ei predilect, însă se infiltrează totodată în pânza prezentului, a cunoaşterii prezente. Memoria dă astfel seama de unitatea sufletului şi de co-apartenenţa extazelor temporale. Memoria este analizată într-o reţea de relaţii, pentru a vedea cum este ea prezentă la diferite niveluri ale fiinţei umane: ca *pathos*, ca proces fiziologic, în raport cu imaginaţia, cu cunoaşterea.

Ana Palanciuc se opreşte la un autor mai puţin cunoscut, însă semnificativ pentru antichitatea tardivă, anume Nemesius din Emesa. Articolul (*Fiziologii ale memoriei în* De Natura Hominis *de Nemesius din Emesa sau despre un mod de a nu fi nici platonician, nici aristotelician în secolul al IV-lea*) discută rolul memoriei în unitatea fiinţei umane şi importanţa acesteia din urmă în ierarhia universală, condusă de providenţa divină. Omul este locul unei „uniuni fără amestec“ între sensibil şi inteligibil, despărţind, dar în acelaşi timp punând în contact cele două registre ontologice.

Numele cel mai răsunător într-o istorie a memoriei – cel al Sfântului Augustin – este prezent în analiza lui Jeffrey Andrew Barash, care ne expune meditaţia lui Martin Heidegger pornind de la cartea a X-a din *Confesiuni*. Heidegger preia conceptul augustinian de memorie, însă îl eliberează de presupoziţiile neoplatonice şi creştine pe care le purta (anume de ideea că infini-

tatea memoriei ne conduce dincolo de sinele personal, deschizând către ființa eternă). După *Ființă şi timp* – unde memoria este subordonată uitării – Heidegger elaborează conceptul de *Wiedererinnerung* (reamintire), dar acesta nu este definit în raport cu eternitatea şi cu ființa eternă, ca la Augustin. Din contră, Heidegger defineşte amintirea metafizică, specifică omului, care se înțelege pe sine ca ființare finită, instituind astfel singurul raport autentic cu ființa.

Tot în spațiul studiilor heideggeriene, Laura Tuşa-Ilea se opreşte la „memoria" – infidelă, dar profund umană – a uitării. Memoria noastră nu poate fi una absolută şi infailibilă, împietrită într-un trecut obiectiv, ci ea este configurată deopotrivă de uitare, care aduce cu sine discontinuitatea, interpretarea, memoria subiectivă, personală. În acelaşi sens, viața umană nu poate fi epuizată de categoriile zilei – cele „clasice", ale unei gândiri obiective, logice – ci ea are nevoie de „categoriile nopții". Sub această denumire se ascunde tot ceea ce nu mai poate fi exprimat, ceea ce nu ne amintim şi nu deținem în mod conştient din viața noastră, dar care nu încetează să configureze, să nuanțeze această viață, dându-i unicitate.

Ştefan Nicolae abordează tema memoriei în cadrul sociologiei fenomenologice, pornind de la scrierile lui Alfred Schütz. Printr-o reducție fenomenologică răsturnată, A. Schütz aduce în discuție intersubiectivitatea cotidiană. Memoria însăşi este analizată ca fenomen social: ceea ce ne amintim este de fiecare dată un act al lumii comune, în care eu şi ceilalți acționăm. Procesul social al amintirii este analizat în trei momente constitutive: externalizarea (momentul acțiunii), obiectivarea (legitimarea prin limbă) şi internalizarea (sinteza dintre activitate şi limbă).

Mădălina Diaconu ne aduce aminte de „parfumul" filozofic al mirosului – simț prin excelență al memoriei. În general neglijat sau chiar repudiat de filozofi, mirosul are totuşi un rol esențial în constituirea sinelui, a identității personale. Memoria mirosului precede experiența rațională a sinelui şi depăşeşte capacitatea

limbajului de a descrie, fiind prezentă acolo unde distincţiile conceptuale nu mai pot străbate.

Timpul, fenomen ce însoţeşte constant experienţa memoriei, este abordat în volumul de faţă din trei perspective. Articolul lui Constantin Stoenescu, *Problema irealităţii timpului la McTaggart şi posibilitatea unei soluţii din partea epistemologiei empiriste*, porneşte de la argumentul formulat de McTaggart pentru a arăta că modul în care concepem timpul este contradictoriu: trecutul, prezentul şi viitorul sunt caracteristici ce se exclud reciproc; şi totuşi, în timp, un lucru viitor devine prezent, iar ceea ce este prezent devine trecut. Astfel, s-ar părea că timpul nu este o caracteristică reală a lucrurilor, ci doar o convenţie pe care o facem pornind de la experienţa noastră subiectivă asupra lucrurilor. Autorul analizează mai multe variante de răspuns la problema lui McTaggart, arătând însă că soluţia adecvată nu poate fi dată în limitele filozofiei empiriste.

Articolul Angelei Zabulica – *Cum accedem la fluxul absolut al conştiinţei? Rolul retenţiei în fenomenologia husserliană a conştiinţei* – se opreşte asupra unei teme husserliene, cea a conştiinţei interne a timpului. Viaţa internă a conştiinţei are forma unui flux, care uneşte în fiecare moment prezent atât experienţa actuală, cât şi actualizările momentelor deja trecute, prin retenţii. Aceste actualizări sunt trăite în mod nemijlocit, ca prezente, şi nu sunt niciodată obiectivate – ceea ce le-ar face să devină trecute. Dar, dacă acest conţinut al conştiinţei nu poate fi obiectivat, nu poate fi gândit ca atare, atunci cum avem acces la el, cum putem surprinde fluxul însuşi al conştiinţei? Fluxul constitutiv se manifestă prin intermediul timpului imanent, însă nu devine niciodată un obiect temporal; condiţia surprinderii acestui flux ce nu se arată este aceea de a interpreta în mod adecvat ceea ce se arată ca obiect efectiv al conştiinţei.

Articolul lui Adrian Niţă descrie structura timpului elaborată de Maurice Merleau-Ponty. Pentru fenomenologul francez, timpul nu este o serie de momente distincte, de evenimente

ce se succed în mod obiectiv; trecutul, prezentul şi viitorul se presupun unul pe celălalt, se explicitează reciproc, trecutul este „înfăşurat“ şi reafirmat în fiecare moment prezent. Timpul, ca dimensiune a ființei, este o rețea complexă, dar unitară, din care Merleau-Ponty privilegiază prezentul, loc al coincidenței dintre ființă şi conştiință.

Ultimele trei articole ale volumului problematizează memoria pornind de la tema scriiturii. În spațiul comparativismului istorico-religios, articolul lui Silviu Lupaşcu, *Strategii mnemotehnice-narative în religiile abrahamice: „Povestea lui Moise“*, abordează tema memoriei referindu-se la rescriere ca procedeu mnemotehnic. Întâmplările din viața lui Moise sunt povestite – mereu altfel – în Pentateuh, în Qur'an şi în cartea *Mathanawi* a autorului persan Jalal-ud-din Rumi, care rescrie, concomitent, narațiunea biblică, narațiunea qur'anică şi narațiunea evanghelică despre naşterea profetului întemeietor şi naşterea lui Mesia. Rescrierea are ca scop păstrarea memoriei lui Moise, ca figură centrală pentru cele trei religii abrahamice (iudaism, creştinism, islam). Acestea converg spre un singur adevăr divin, ce se comunică prin rescrieri şi reformulări succesive.

Paul Marinescu propune o manieră de a recupera problema memoriei la nivel hermeneutic, pe urmele analizelor lui Paul Ricœur. Pe baza analogiei care poate fi trasată între actul amintirii şi cel al traducerii, articolul *Conjugările lizibilului: memorie şi traducere* încearcă să elaboreze fenomenologic o categorie specifică acestui raport dintre memorie şi traducere. Este vorba despre categoria *lizibilului*, care se referă la posibilitatea de a citi în prezent urma trecutului, de a vedea lumea actuală ca text *şi* textul ca lume.

În ultimă instanță, asistăm la deconstrucția temei memoriei: Teodora Pavel comentează un text a lui Jacques Derrida, în care confesiunile Sfântului Augustin devin circumfesiuni şi retractări. Reverie autobiografică, simplu instrument terapeutic,

mărturia caută, în acest „pod de vechituri“ al memoriei, acele lucruri care pot fi semnificative pentru prezent – făcându-l suportabil – precum şi pentru viitor – pregătindu-l, anticipându-l. Rememorarea nu mai urmăreşte depăşirea sinelui înspre un sine superior, ci recuperarea propriei identități, ascunse, refulate, dar şi eliberarea de aceasta, vindecarea traumei ce marchează această identitate.

Astfel, memoria surprinde prin mulțimea de avataruri pe care le străbate: ea este înțeleasă ca reamintire, ca proces cognitiv, ca narativitate şi recuperare din uitare, ca traducere şi interpretare, ca rescriere, ca rememorare şi retractare, ca proces social. Fără să fie o prezentare exhaustivă asupra temei memoriei, volumul oferă mai degrabă câteva piste şi câteva provocări; prin diversitatea lor, acestea atestă bogăția temei şi puterea ei de rezonanță.

Marilena VLAD şi Adrian SANDU

FILOZOFIA CA TEHNICĂ A MEMORIEI DESPRE REAMINTIRE ÎN DIALOGURILE PLATONICE

Marilena VLAD

In this article, I focus on the problem of recollection in Plato's dialogues, trying to see its philosophical relevance. My analysis is structured on three levels: perception, opinion and rational knowledge; recollection is discussed by Plato at each of these levels. I will show that Plato's intention is to refine recollection and to make of it a true philosophical method, which ultimately identifies itself with dialectics. The essential moments of this method are: the dialogue, the difficulty or *aporia* and the opening of the soul towards the idea.

La Platon, memoria este o temă vastă, cu multiple fire problematice. Dintre acestea, am să mă opresc asupra acelui tip de memorie ce caracterizează în cel mai înalt grad gândirea filozofică. Voi vorbi aşadar despre reamintire (ἀνάμνησις). Reamintirea este o idee de inspiraţie orfică şi pitagorică, însă Platon îi oferă o valoare filozofică distinctă, făcând din ea o metodă concretă de gândire, care pregăteşte cunoaşterea cea mai înaltă: cea dialectică.

În cele ce urmează, voi reconstitui parcursul acestei teme a reamintirii: voi analiza cadrul problematic de la care porneşte Platon, apoi modul în care reamintirea este propusă ca soluţie şi cum devine ea o metodă filozofică propriu-zisă. Scopul acestei analize este acela de a identifica valenţele filozofice ale reamintirii.

Dificultatea majoră de la care porneşte Platon şi care întreţine analiza lui asupra reamintirii este poziţia sofistică asupra cunoaşterii; pentru sofişti, nu există un criteriu ferm al

cunoaşterii; aceasta poate servi oricărui scop de persuasiune şi de câştig; ea este mereu în vederea a ceva, aşadar este mereu relativă şi subiectivă. Totul poate fi cunoscut, dar, în acelaşi timp, nimic nu este cunoscut ca obiectiv, ca adevărat, nimic nu este propriu-zis cunoscut. De aceea, la limită, sofistica ajunge să suprime în mod sistematic însăşi posibilitatea cunoaşterii, aşa cum arată argumentul sofistic expus în *Menon* (80d). Conform acestui argument, nu se poate căuta ceva nou, ceva ce nu cunoaştem, pentru că nu ştim ce căutăm, iar dacă am descoperi acel lucru din întâmplare, nu am şti că acela este lucrul căutat; pe de altă parte, nu se poate căuta nici ceva cunoscut, pentru că nu avem nevoie să aflăm ceea ce deja ştim. În lipsa cunoaşterii obiective, suntem reduşi la o relativitate de felul celei susținute de Protagoras. Pentru Gorgias, posibilul autor al argumentului anterior, cunoaşterea supremă este arta vorbirii, care nu este o cunoaştere în sine, obiectivă, ci o artă de a expune lucrurile, indiferent de validitatea lor.

Argumentul sofistic pune în pericol cunoaşterea. În locul cunoaşterii propriu-zise, sofistica pune discursul persuasiv, care este întotdeauna susținut printr-o artă a memoriei, la care sofiştii excelau[1].

Platon se opune acestei atitudini relativiste; el încearcă să descopere un principiu ferm al cunoaşterii, precum şi o metodă validă. El recurge la teoria reamintirii: aceasta afirmă că orice cunoaştere sau învățare este o reamintire, o reactualizare a unei cunoaşteri primordiale, absolute; astfel, obiectul ultim al cunoaşterii noastre nu sunt lucrurile schimbătoare şi relative, ci sunt lucrurile în sine, precum dreptatea în sine, frumusețea în

1 Vezi exemplul lui Hippias din Elis, care este descris ca un om cu o memorie formidabilă. Acesta preda lecţii de mnemotehnică şi afirmă că poate reţine 50 de nume după ce le aude o singură dată. *Cf. Hippias minor*, 368d, şi *Hippias maior*, 285e.

sine şi toate celelalte lucruri neschimbătoare şi identice, care au pecetea lui a fi[2].

Dar această teorie nu este o simplă ipoteză de lucru, ci ea este de fapt o descriere a modului însuşi în care se realizează cunoaşterea noastră, la diferitele ei niveluri. Platon consideră posibile situaţii de cunoaştere, încercând să vadă cum are loc actul cunoaşterii. De fiecare dată, el obţine această structură a reamintirii, dar de fiecare dată aceasta va avea un sens particular, o definiţie specifică şi o anume miză filozofică.

Vom urmări în continuare cum se constituie teoria reamintirii; momentele ei se succed ascendent, reamintirea fiind analizată pe mai multe paliere: al percepţiei, al opiniei şi al cunoaşterii raţionale.

1. Reamintirea în percepţie, ca asociere de idei: Phaidon

Platon începe aşadar analiza cunoaşterii de la nivelul ei cel mai de jos, cel al percepţiei (αἴσθησις), al cunoaşterii sensibile. Pentru sofişti, percepţia este auto-suficientă, singurul ei criteriu fiind subiectivitatea. Platon vrea să arate însă că, chiar şi la acest nivel al cunoaşterii, avem acces la o cunoaştere superioară, obiectivă; acest acces este descris ca reamintire.

Astfel, în *Phaidon*, 73c 5, reamintirea este ştiinţa care apare: „atunci când cineva, văzând un lucru, auzindu-l sau percepându-l, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să

2 Reamintirea arată că, deşi cunoaşterea noastră poate fi circumstanţială şi relativă, chiar contradictorie, totuşi ea depinde întotdeauna de un nivel superior obiectiv, neschimbător, absolut. La acest nivel nu avem acces direct, dar el este deja prezent în cunoaşterea noastră; cunoaşterea noastră este o reactualizare a lui. Reamintirea este efortul de recuperare a acestui nivel superior; ea face trecerea de la cunoaşterea relativă, la cunoaşterea absolută, de la cunoaşterea de tip sofistic, la cunoaşterea filozofică. Reamintirea identifică în cunoaşterea noastră semnul cunoaşterii absolute.

concepă şi ideea unui altul, ceva care este obiectul unui alt tip de ştiinţă“[3].

Exemplele la care recurge Platon sunt ordonate într-un parcurs ascendent, propedeutic. Exemplul cel mai concludent este cel al egalităţii. Atunci când vedem două lucruri egale, avem intuiţia egalităţii, dar egalitatea însăşi nu ne este dată în mod sensibil. Gândim lucrurile egale prin comparaţie cu egalitatea, dar egalitatea însăşi nu poate fi redusă la lucrurile egale, care sunt schimbătoare şi de aceea pot fi în acelaşi timp egale şi inegale. Lucrurile egale tind spre egalitate, dar nu se identifică niciodată cu aceasta.

Platon vrea să pună în vedere accesul sufletului la un nivel ontologic pe care simplul contact cu lucrurile concrete nu ni-l poate da niciodată. Din contră, lucrurile pot fi înţelese pornind de la acest nivel ideatic la care avem acces.

Aşadar, în cazul percepţiei, alături de cunoaşterea lucrurilor sensibile, intervine şi o cunoaştere superioară, a unor lucruri inaccesibile percepţiei. Cunoaşterea noastră nu poate fi limitată la datele ei sensibile; acestea sunt întotdeauna contradictorii între ele, imperfecte şi schimbătoare; în schimb, ele trezesc în gândirea noastră imaginea lucrurilor neschimbătoare, perfecte, care sunt obiectul real al gândirii şi al cunoaşterii. Deşi nu avem un contact concret cu aceste lucruri ideale, totuşi ele intervin în gândirea noastră ca şi cum le-am fi cunoscut deja. Ideile ne sunt cunoscute dinainte de a cunoaşte ceva; lucrurile corespunzătoare, asociate ideii, nu fac decât să reactualizeze, să trezească în noi cunoaşterea ideii. Această reactualizare este descrisă de Platon ca reamintire.

Platon pune astfel în evidenţă faptul că cunoaşterea nu este niciodată redusă la starea de fapt de la care porneşte. Percepţia nu ţine exclusiv de întâlnirea subiectivă dintre cel ce percepe şi lucrurile ce se oferă percepţiei – după modelul sofistic – ci cunoaşterea presupune de fiecare dată un nivel

3 *Cf.* PLATON, *Phaidon*, trad. Petru Creţia, Humanitas, 1994.

ontologic anterior, care nu mai poate fi relativizat. Ea este de fapt, de fiecare dată, o recunoaştere. A cunoaşte înseamnă de fapt a recupera acest nivel anterior, a recupera ideea lucrului, anterioară lucrului însuşi prezent.

Platon desparte astfel cunoaşterea în două paliere: pe de o parte, accesul efectiv la lucrul prezent, acces intermediat de simţuri, de trup, pe de altă parte, accesul sufletului însuşi la o realitate incorporală, neschimbătoare, una la care numai sufletul poate avea acces.

Reamintirea este astfel un tip de memorie rezervat exclusiv sufletului; ea este accesul sufletului la o realitate corespunzătoare lui. În *Philebos*, dialog tardiv, Platon explică mai clar diferența dintre memorie (μνήμη) şi reamintire (ἀνάμνησις). Astfel, memoria este o fixare şi o păstrare a sensibilității, aşadar mereu în contact cu corpul, însă reamintirea apare atunci când sufletul, după ce a pierdut memoria unei senzaţii sau a unei cunoştințe, o recuperează singur, prin sine însuşi (*Philebos*, 34b).

Reamintirea arată aşadar că sufletul nostru este prins între două niveluri ontologice, pe care le face să comunice. Atunci când un om percepe un lucru, el concepe mental o altă realitate, cu care obiectul sensibil seamănă sau este corelat, iar aceasta este reamintirea (*Phaidon*, 76a). Reamintirea pune în evidență apartenenţa sufletului la realitatea ideală, realitate pe care o numim „ființă" (*Phaidon*, 93d 6); ea arată că avem acces la un tip de cunoaştere al lucrurilor în sine, al lucrurilor ce țin de ființa neschimbătoare, iar această cunoaştere nu provine din simţuri, ci simţurile sunt doar o condiţie necesară pentru a trezi această cunoaştere, pentru a o actualiza. Adevărata cunoaştere nu este cunoaştere a lucrurilor prinse în lanţul devenirii, ci este cunoaşterea ființei reale, cea care nu suferă transformare. De aceea, adevărata cunoaştere pe care o putem avea, conform concepției platonice, depinde de capacitatea noastră de acces la acest nivel ideal, incoruptibil, al ființei. A cunoaşte înseamnă

pentru Platon a avea acces la acest nivel ontologic anterior, aşadar a cunoaşte înseamnă a-şi reaminti.

Dar reamintirea nu este o cunoaştere nemijlocită, aşa cum este senzaţia, ci ea presupune o angajare explicită a sufletului pe acest drum al recuperării nivelului eidetic. Exemplul percepţiei a pus în evidenţă faptul că sufletul are un tip de cunoaştere anterior cunoaşterii sensibile, însă în continuare trebuie cercetat cum poate sufletul să reactualizeze această cunoaştere, cum anume se face trecerea la acest regim superior.

2. *Opinia*

Pentru a răspunde la această întrebare, vom trece la un alt nivel al analizei reamintirii, anume cel al opiniei. Reamintirea se referă în acest caz la modul concret în care sufletul ajunge la cunoaşterea cea adevărată. Cum se poate trece de la o opinie falsă, sau chiar de la lipsa totală a cunoaşterii, la o opinie adevărată, iar de la opinia adevărată, la cunoaşterea raţională? Răspunsul lui Platon în acest sens este că sufletul deţine în el însuşi întreaga cunoaştere posibilă, numai că aceasta este într-o stare de uitare şi ea trebuie reactualizată, conştientizată, scoasă la lumină. Sufletul trebuie să îşi reamintească ceea ce deja ştie.

Dar în ce constă reamintirea? În primul rând, reamintirea nu are de a face cu o capacitate specială a memoriei. Astfel, Socrate însuşi îi spune lui Menon că nu are o memorie foarte bună; la rândul lui, Socrate îl invită pe Menon să îşi amintească opinia lui Gorgias despre virtute, dar acesta nu reuşeşte. Reamintirea nu este rememorarea precisă a unor informaţii, a unor cunoştinţe anterioare. Reamintirea platonică ţine de capacitatea de a trece de la lucrurile supuse devenirii, la nivelul celor ce sunt, la nivelul celor neschimbătoare.

Metoda reamintirii se bazează pe o cercetare de tip întrebare şi răspuns. În *Phaidros*, 72e 5, se spune că „atunci când

oamenilor li se pun întrebări cu pricepere, ei pot răspunde corect la orice“[4].

În *Menon*, această metodă este pusă în aplicare; aici avem două exemple ale metodei: unul este exemplul sclavului care reuşeşte cu ajutorul lui Socrate să descopere nişte raporturi matematice despre care nu avea nici o cunoaştere. Celălalt exemplu este cel al lui Menon însuşi, pe care Socrate îl prinde în angrenajul întrebărilor de tip reamintire.

Metoda are mai multe momente necesare: dialogul, dificultatea sau aporia şi fixarea opiniei. Le vom analiza pe rând în cele ce urmează.

Dialogul. Cadrul necesar al reamintirii este dialogul. Sensul reamintirii nu este acela de a recupera un conţinut de informaţii, ci de a pregăti sufletul pentru a accede la un nivel ontologic superior, iar acest lucru nu se poate face decât prin dialog. Scopul dialogului socratic nu este acela de a instrui; el nu transmite anumite cunoştinţe, de la cel ştiutor către cel neştiutor. Din contră, dialogul aduce sufletul în postura de a da naştere adevărului pe care el însuşi îl deţine. Implicarea sufletului într-o căutare comună, prin întrebări şi răspunsuri, are o importanţă propedeutică. Chiar dacă Platon nu respectă întotdeauna stilul dialogal, totuşi el accentuează superioritatea dialogului faţă de discursul scris.

Astfel, la sfârşitul lui *Phaidros*, Platon opune dialogul şi discursul scris. Dialogul este o cuvântare vie şi însufleţită, scrisă direct în sufletul omului. Faţă de dialog, discursul scris nu este decât un simulacru. El foloseşte o memorie eikonică, bazată pe imagini străine şi exterioare, sporind astfel uitarea. Sufletul îşi aminteşte doar de cele scrise, dar el însuşi nu mai participă la amintire şi nu mai caută nimic, ci se mulţumeşte cu o înţelepciune aparentă. Discursul scris nu face decât să întărească aducerea-aminte (ὑπόμνησις); el este o adunare de

4 *Cf.* PLATON, *Phaidros*, trad. Gabriel Liiceanu, Humanitas, 1993.

amintiri pentru bătrâneţe (ὑπομνήματα). În schimb, dialogul trezeşte reamintirea autentică şi sădeşte în suflet cunoaşterea.

O altă caracteristică importantă a dialogului este următoarea: dialogul socratic caută să afle *ce anume este* un lucru, de exemplu virtutea. Astfel, în timp ce Menon întreabă dacă virtutea se poate învăţa, Socrate crede mai potrivit a cerceta mai întâi *ce este* virtutea. În acelaşi fel, sofiştii pretind că învaţă pe oameni virtutea, însă fără a şti *ce este* virtutea însăşi. Or tocmai la acest nivel se observă diferenţa dintre un discurs sofistic şi un dialog socratic. Dialogul socratic caută în primul rând să afle „ce este" lucrul despre care se vorbeşte, în schimb, într-un discurs sofistic, ceva poate fi într-un fel sau altul, în funcţie de context, însă nu există un interes pentru un sens stabil al acelui lucru. Având în vedere sensul relativ şi subiectiv al cunoaşterii de tip sofistic, am putea spune că singura întrebare pe care discursul sofistic nu o pune este aceea a *fiinţei* unui lucru. În schimb, dialogul socratic angajează sufletul pe calea reamintirii fiinţei, prin acest interes pentru ce este un lucru.

Dialogul este locul privilegiat al accesului la fiinţa lucrurilor; astfel, în *Phaidros*, 75d, egalitatea în sine, frumuseţea şi dreptatea în sine sunt descrise ca lucruri care „poartă pecete de realitate în sine, atunci când punem întrebări şi când dăm răspunsuri"[5]. Aşadar, întrebările şi răspunsurile deschid sufletul spre fiinţa reală.

Aporia – Menon. Un al moment al metodei este aporia; priceperea celui ce pune întrebări constă în faptul că el conduce discuţia spre momentele ei dificile, nelăsând-o să treneze în răspunsuri stereotipe. Socrate, deţinătorul acestei metode, paralizează discursul interlocutorului, asemenea unui peşte torpilă (νάρκη), care amorţeşte pe cei ce se apropie (*Menon*, 80a). Socrate îl pune pe celălalt în dificultate, în aporie. În plus, el se pune pe sine însuşi în aporie. Atunci când îi pune pe ceilalţi

5 *Ibid*.

în aporie, el însuşi nu are nici un răspuns la îndemână. Lăsând la o parte ironia lui, ar trebui să îi dăm crezare în această privință. Căci superioritatea lui într-un dialog nu stă în aceea că ar şti de la început răspunsul asupra problemei discutate, ci în aceea că el deține metoda de cercetare. Iar metoda trece prin acest moment de cumpănă, prin această provocare a dificultății.

Aporia dislocă discursul obişnuit, cunoaşterea familiară a lucrurilor, pentru a deschide orizontul reamintirii, pentru a îndrepta spre cunoaşterea totală, a ființei, a lucrurilor în sine. Aporia este piedica pusă într-un discurs de tip sofistic, pentru care lucrurile nu au sens în sine, pentru care nu există o ipostază absolută, obiectivă, a lucrurilor neschimbătoare. Dacă discursul sofistic se bazează pe capacitatea schimbătoare a cuvintelor, a vorbirii, de a expune o anumită temă, aporia socratică este cea care arată că există o diferență, o falie, între felul în care ne întâlnim cu lucrurile în această ipostază schimbătoare şi ceea ce sunt ele în sine. Astfel, dialogul condus cu pricepere înseamnă a compara cunoaşterea noastră obişnuită cu ipostaza neschimbătoare a lucrurilor, descoperind astfel inferioritatea discursului nostru față de cunoaşterea reală a lucrurilor însele. Aporia este tocmai momentul descoperirii acestei distanțe. Ea provoacă renunțarea la cunoaşterea parțială, chiar susținută de o expunere retorică, sofistică, şi determină angajarea sufletului pe calea unei cunoaşteri superioare.

Ca şi în cazul anterior, al percepției, reamintirea porneşte aici de la descoperirea insuficienței cunoaşterii noastre. Scopul aporiei este tocmai acela de a revela această insuficiență: atâta timp cât cineva crede că ştie un lucru, nu va încerca niciodată să îl afle – întocmai cum arăta argumentul sofistic – dar atunci când el descoperă că de fapt nu ştie, că ceea ce credea a şti este insuficient, atunci el devine interesat să caute adevărul, el este bucuros să cunoască altceva (*Menon*, 84b). Socrate provoacă reamintirea, deoarece el provoacă aporia, tulburarea, arătându-i celuilalt că nu ştie ceea ce credea mai înainte că ştie.

Aporia are acest sens de revelare a unui nivel superior de cunoaştere. Dar ea nu revelează un sens deja determinat, un conţinut de cunoaştere concret. Ea descoperă celuilalt calea căutării, dar, în acelaşi timp, posibilitatea descoperirii acestui adevăr depinde de cel ce caută, de cel ce se angajează pe calea reamintirii.

Astfel, trebuie să notăm în acest context încă un amănunt: anume că, momentul aporiei, al dificultăţii, este în acelaşi timp şi momentul în care sufletul dă naştere adevărului cuprins în el. Astfel, în faţa întrebărilor aporetice, sufletul care intră în dialog se simte prins ca într-o cursă. El nu poate găsi imediat răspunsul problemei puse, dar nici nu poate da înapoi, nu mai poate renunţa, de data aceasta, la cercetare, deoarece ştie că ceva îi scapă, ştie că nu ştie. Este ceea ce mărturiseşte Theaitetos, (în dialogul omonim, 148e). Sufletul simte atunci durerile facerii (ὠδῖνες), pentru că încearcă să dea naştere adevărului. Sufletul deţine în el însuşi adevărul cu privire la lucrurile însele, iar dialogul îl aduce în starea de a descoperi acest adevăr, de a da naştere acestui fel de cunoaştere latentă, de a actualiza ceea ce prin natura lui sufletul deja cunoaşte.

Fixarea opiniei. După identificarea dificultăţii şi depăşirea opiniei false, un alt moment al metodei este fixarea opiniei adevărate[6]. Astfel, reamintirea este descrisă aici ca un proces în care opiniile adevărate sunt cercetate, pentru a obţine din ele cunoştinţe raţionale stabile; părerile sunt astfel legate printr-un raţionament cauzal (αἰτίας λογισμός) (*Menon*, 98a). Este vorba despre identificarea cauzei, a raţiunii de a fi a lucrului respectiv. Un exemplu în acest sens ni-l oferă discuţia cu sclavul, mate-

6 Astfel, Platon arată că, într-o acţiune, opiniile adevărate sunt la fel de bune ca şi cunoaşterea raţională, însă opiniile adevărate nu au încă stabilitate, nu sunt cu adevărat cunoaştere. Ele sunt asemenea statuilor lui Dedal, care, dacă nu sunt legate, fug. Legarea sau fixarea opiniei adevărate se face printr-un lanţ de explicaţii.

matica fiind un caz foarte elocvent în care lucrurile înaintează într-o serie cauzală, de la o ipoteză la concluzia ei.

Dar Platon nu explică la fel de clar ce înseamnă raționamentul cauzal în cazul virtuții sau al celorlalte subiecte propriu-zis filozofice. Cel puțin în acest context al dialogului *Menon*, nu găsim o dezvoltare amănunțită a acestui subiect[7]. Reamintirea face trecerea de la opinie la cunoaşterea rațională, adevărată, dar nu ştim încă în ce constă această cunoaştere, nu ştim spre ce anume conduce această metodă a reamintirii[8].

*3. Cunoaşterea rațională: deschiderea spre idee (*Phaidros*); descoperirea naturii proprii sufletului*

Pentru a afla răspunsul la această întrebare, vom trece la al treilea nivel al analizei reamintirii, cel al cunoaşterii raționale şi al deschiderii spre idee.

În *Phaidros*, 249b, reamintirea este descrisă ca o deschidere spre Idee. Omul trebuie să înțeleagă lucrurile conform cu ceea ce numim *Idee*; prin raționament (din nou λογισμός), el trebuie să restrângă pluralitatea celor sensibile într-o singură unitate, anterioară pluralității. Raționamentul cauzal, care în *Menon* era abia amintit, este reluat aici cu mai multă precizie. A lega opinia adevărată prin raționament cauzal înseamnă a pune lucrul respectiv sub ideea corespunzătoare lui. Reamintirea se identifică aici cu gândirea filozofică; sufletul iubitorului de

---

7 Nu aflăm cu adevărat ce este virtutea, ci ni se spune că singurul care ar putea învăța ce este virtutea este un personaj precum Tiresias, singurul cu mintea întreagă dintre cei morți. Este vorba de un personaj din *Odiseea*, XI, 90-138, un prezicător pe care Ulise merge să îl consulte pentru a afla cum să ajungă teafăr acasă.

8 În *Menon*, Platon arată că nu există învățare (διδαχή), ci doar reamintire, aşadar, cunoaşterea adevărată nu constă în transmiterea unui conținut de cunoaştere, ci în deschiderea sufletului înspre un nivel ontologic superior.

înțelepciune este singurul înaripat, singurul care se poate ridica înspre realitățile ideale.

Aşadar, cunoaşterea spre care deschide reamintirea nu este un conținut determinat de informație, nu este o teorie anume, un adevăr anume, ci este viziunea ultimă, a lucrurilor în sine, a ființei neschimbătoare. În plus, a cunoaşte un lucru din cele schimbătoare nu înseamnă altceva decât a-l situa în mod adecvat sub ideea corespunzătoare[9]. Adevărata cunoaştere nu poate fi obținută decât la acest nivel.

Reunirea pluralelor sub o idee unică este însoțită însă şi de operația opusă, anume de diviziunea unei Idei în speciile sale. Platon spune că reunirea (συναγωγή) şi diviziunea (διαίρεσις) sunt cele care ne dau putința de a vorbi şi de a gândi (*Phaidros*, 266c). Acestea două alcătuiesc arta dialectică.

Dialectica este nivelul cel mai înalt al reamintirii, situarea sufletului la nivelul ființei, în „câmpia adevărului". Ea preia funcțiile reamintirii, fiind la rândul ei descrisă ca o manieră de dialog (întrebare-răspuns) îndreptată spre Idee.

Astfel, în *Cratylos*, 390c-d, se spune că dialecticianul este cel care ştie să pună întrebări şi să dea răspunsuri. La fel în *Theaitetos*, 146b 3. De asemenea, în *Sofistul*, 253d, dialectica înseamnă a şti să vezi o singură Idee în mai multe lucruri ce subzistă separat; dialectica este ştiința îmbinării corecte a genurilor.

Odată redescoperit acest nivel al ființei, sufletul poate face legătura dintre lucrurile de aici şi lucrurile însele. Funcția lui este una dialectică. Astfel, dacă există o despărțire între lucrurile de aici, multiple şi schimbătoare, şi lucrurile însele, care sunt în mod identic, dialectica este cea care acoperă acest interval,

9 Pluralitatea sensibilă nu este decât punctul de pornire al reamintirii; ea funcționează ca un semn care ne reaminteşte lucrurile ideale. Lucrurile despre care noi spunem că sunt nu sunt decât un slab reflex al realităților însele, iar la acestea din urmă ne putem ridica prin această gândire care restrânge lucrurile sub ideea lor proprie.

ea restrânge lucrurile plurale sub o idee unică, iar de la o idee unică, parcurge toate speciile secvente, până la multiplicitate.

Aici descoperim un alt element ce deosebeşte discursul sofistic de dialogul socratic: în vreme ce acesta din urmă caută să parcurgă, prin diviziuni şi reuniri, întreaga realitate şi să vadă cum se obţine pluralitatea pornind de la unitate şi invers: unitatea de la pluralitate, sofistica renunţă la intermediari şi foloseşte distincţia dintre pluralitate şi unitate doar în scop eristic, iar nu pentru a cunoaşte. Este ceea ce aflăm din *Philebos*, 17a[10].

În concluzie, la nivelul ei cel mai înalt, reamintirea se constituie într-o metodă concretă de cunoaştere a celor ce sunt. Teoria reamintirii pregăteşte astfel această cunoaştere supremă, dialectică. Dacă reamintirea a condus gândirea noastră de la lucrurile supuse devenirii, la cele care sunt în mod real, atunci dialectica este o fixare efectivă în spaţiul fiinţei, în spaţiul Ideilor, şi o reconsiderare a întregii realităţi din această perspectivă înglobatoare; ea devine astfel o metodă filozofică propriu-zisă.

10 Astfel, filozoful restrânge pluralele sub unitatea ideii, iar apoi ştie să parcurgă toate nivelurile, de la idee la pluralitate, fără a pierde din vedere intermediarele. În schimb, „înţelepţii de azi“, adică sofiştii, trec de la unitate la pluralitate fără discernământ.

SINTAXA MEMORIEI ŞI REMINISCENŢEI
O LECTURĂ ARISTOTELICĂ

Adrian SANDU

In the following pages, we discuss the phenomenon of memory as Aristotle describes it in his short treatise *On memory and reminiscence*. We are not aiming to make a standard reading of Aristotle, but rather to question along with him. Aristotle's elaboration of this phenomenon is one that can fairly be characterized as a phenomenological one. The main aspect that we focus on is that of the temporalizing character of memory which is presented in his treatise for the first time in a systematic manner.

Contextele în care survine problema memoriei la Aristotel pot fi clasificate în două grupuri tematice distincte: o tematizare gnoseologică şi una psihologică. Pentru cea dintâi (cea gnoseologică) sunt paradigmatice o serie de pasaje din cartea A a *Metafizicii*, din *Analitica Primă*, sau din *Etica Nicomahică*, în care memoria este problematizată în sensul genezei cunoaşterii. Tematizarea psihologică este prezentă în *De anima* şi în tratatele reunite sub numele de *Parva Naturalia*, fiind caracterizată de o interogare autonomă asupra memoriei ca facultate a sufletului. Desigur, aceste două orizonturi tematice au o autonomie relativă, ele convergând în alcătuirea unei imagini unitare şi solidare a fenomenului memoriei.

O precizare terminologică: în abordarea problemei memoriei, Aristotel dispune de două concepte – μνήμη şi ἀνάμνησις – a căror traducere consacrată este aceea de memorie, respectiv reamintire sau anamneză. Deşi ele au un conţinut de sens distinct (aşa cum, în maniera cea mai explicită, o arată titlul şi primele linii ale opusculului *Despre memorie şi reamintire*), folosirea lor este oarecum indistinctă, astfel încât în acelaşi

tratat din *Parva Naturalia*, termeni ai primului grup conceptual (centrat pe μνήμη) ajung să vizeze un material tematic ce părea a fi circumscris celui de al doilea grup (centrat pe ἀνάμνησις). P. Ricœur[1] vede în această distincţie aportul major al tratatului aristotelic, însă ea este de fapt una de sorginte platonică, fiind consemnată spre exemplu în *Philebos* (34a-c), unde memoria (μνήμη) este prezentată ca o prezervare sau o salvare (σωτηρία) a senzaţiei, anamneza fiind un efort autonom (independent de trup) al sufletului, ce vizează recuperarea unei afecţiuni pe care a avut-o împreună cu trupul.

Deşi urmează acestei precedenţe platonice, Aristotel nu investeşte conceptul de anamneză cu aceeaşi portanţă tematică. Desigur, întâlnim acele pasaje gnoseologice în care memoria funcţionează ca termen al unei explicaţii a genezei cunoaşterii, însă ea nu are centralitatea sistematică pe care i-o conferise Platon. Înainte de a urmări analiza aristotelică a memoriei, ne propunem o prezentare succintă a felului în care Aristotel se situează în raport cu orizontul eidetic deschis în această privinţă de Platon.

Aşa cum arată un pasaj din *Analiticele secunde* (I, 1, 71a 1) – „Orice învăţătură dată sau primită pe calea raţionamentului provine dintr-o cunoaştere pre-existentă" –, problema începutului cunoaşterii este asumată de Aristotel în întreaga ei gravitate, altfel spus, în întreaga ei dimensiune aporetică. În ciuda criticilor aduse maestrului său, soluţia sa angajează numeroase simetrii cu cea platonică. Platon rezolvă aporia dezvoltată în *Menon* printr-un recurs la teoria anamnezei: temporalitatea specifică cunoaşterii, sau modul temporal propriu cunoaşterii, este unul circular – cunoaşterea nu are un început, deoarece ea a început deja, iar sufletul uman este deja angajat în această cunoaştere în aceeaşi manieră în care este angajat în devenirea lumii, aşadar în timpul cosmic. Soluţia platonică a reminiscenţei revine astfel la a situa

1 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 23.

începutul cunoaşterii în orizontul unei deţineri prealabile, care ar constitui achiziţia originară a sufletului dintr-o viaţă anterioară, achiziţie care este constitutivă sufletului în dublu sens: ca ceea ce îi conferă substanţă[2] şi ca acel lucru în raport cu care se desfăşoară întregul scenariu al grijii de sine. Pentru Aristotel, anamneza platonică indică acest caracter co-natural şi, ca atare, înnăscut al unei ştiinţe a tuturor lucrurilor, întrucât este o ştiinţă a principiilor acestora, după cum comentează Alexandru din Afrodisia. Or, este uimitor, spune un text din *Metafizica* (993a 1), să posedăm fără ştirea noastră cea mai înaltă dintre ştiinţe şi este deopotrivă absurd, completează un alt text din *Analiticele secunde* (II, 19, 99b 27), că, deşi avem cunoştinţe mai exacte decât demonstraţia, le ignorăm neîncetat. Dacă, aşa cum susţinea pasajul din *Analitice* citat mai sus, originea oricărei cunoaşteri dobândite pe calea raţionamentului este o cunoaştere pre-existentă, atunci această cunoaştere trebuie să fie ea însăşi nedemonstrabilă şi livrată pe cale intuitivă. Astfel, cunoaşterii platonice deja începute, Aristotel îi opune cunoaşterea silogistică, al cărei început este întotdeauna deja dat, anume o cunoaştere al cărei adevăr, aşa cum excelent notează Aubenque, este într-o perpetuă precedenţă faţă de sine. Astfel, arată Aubenque[3], filozofia primă a lui Aristotel, ca gnoză a

2 Substanţialitatea sufletului este o temă care marchează diferenţa dintre doctrina platonică şi cea aristotelică a sufletului. La Platon, sufletul angajează retorica ontologică a ideilor. Argumentul din *Phaidon*, 78b joacă pe similaritatea, afinitatea dintre suflet şi idei. În raport cu trupul, sufletul este οὐσία, este real şi adevărat. În ce îl priveşte pe Aristotel, nu putem vorbi decât cu multiple precauţii despre substanţialitatea sufletului. Un aspect tematic conex este cel al raportului dintre suflet si timp. Sufletul platonician nemuritor conferă timpului caracterul căderii. În tematizarea aristotelică, sufletul şi timpul sunt esenţial întrepătrunse, astfel încât putem vorbi despre timp ca „propriu“ al sufletului, altfel spus – într-un limbaj care aparţine mai puţin lui Aristotel – felul de a fi propriu sufletului este temporalizarea. Rămâne de determinat, de gândit, legătura dintre timp şi suflet.

3 P. AUBENQUE, *Problema fiinţei la Aristotel*, trad. rom. Daniela Gheorghe, Teora, Bucureşti, 1998, p. 57.

principiilor, este anterioară din acelaşi motiv care l-a determinat pe Platon sa proiecteze cunoaşterea adevărurilor prime într-o viaţă anterioară.

Aristotel oferă cea mai sistematică analiză a problemei memoriei în opusculul *Despre memorie şi reminiscenţă*[4]. Împreună cu alte opt tratate, acesta intră în colecţia cunoscută sub numele de *Parva Naturalia*, a cărei unitate tematică este conferită de examinarea unor probleme care pot fi calificate ca probleme de psihologie sau biologie. Deşi nu toate aceste tratate sunt posterioare tratatului *Despre suflet*, ele pot fi citite în continuarea acestuia, ca o completare a tematizării vieţii.

În mod sigur ulterior tratatului *Despre suflet*, tratatul *Despre memorie şi reminiscenţă* (la care ne vom referi în continuare cu numele latin *De memoria*) este aparent construit pe două paliere tematice, sugestie întărită de titlul şi de împărţirea sa în două capitole. Aparent, primul dintre acestea se referă la memorie (μνήμη), iar al doilea la reamintire (ἀνάμνησις). Această diviziune nu este însă întru totul consistentă. Mai întâi, după principala abordare a reamintirii din capitolul al doilea, începând cu linia 452b 7, Aristotel virează, fără nici un avertisment, către problema estimării lapsurilor temporale, problemă care priveşte atât memoria, cât şi reamintirea. În al doilea rând, aşa cum menţionam deja la început, deşi dispune de două seturi terminologice distincte, construite pe μνήμη, respectiv ἀνάμνησις, pasaje semnificative referitoare la reamintire sunt conceptualizate prin intermediul termenilor specifici memoriei. Problema revine desigur la aceea a raportului dintre memorie şi reminiscenţă: este vorba despre două fenomene independente, autonome, sau dimpotrivă de două fenomene dependente,

4 Textul grec la care ne vom referi în continuare este cel al ediţiei alcătuită de R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris, 1965. Pentru referinţele la *Despre suflet*, am folosit excelenta traducere a lui A. Baumgarten, Humanitas, Bucureşti, 2005.

dintre care unul ar fi originar, iar celălalt derivat? Acest echivoc terminologic reflectă o ambiguitate esenţială a fenomenului?

Primul pas în analiza fenomenului memoriei este izolarea regiunii de obiecte la care ea se referă, lucru în privinţa căruia deseori se greşeşte, notează Aristotel[5]. Memoria nu este despre prezent şi nici despre viitor, ci despre trecut[6]. Caracterul temporal al memoriei, întărit în afirmaţii reiterate, ca şi remarca precedentă referitoare la erorile comise în identificarea obiectului propriu memoriei, atrag fără echivoc atenţia asupra faptului că, în acest tratat aristotelic, esenţa temporală a memoriei, aderarea sa esenţială la timp, sunt pentru prima dată afirmate şi argumentate sistematic. Că memoria este despre timp, după cum parafrazează Ricœur, aşadar „recunoaşterea specificităţii funcţiei temporalizante a memoriei“[7], este cucerirea majoră a acestui opuscul. Pentru a parafraza la rândul nostru o notă a lui Heidegger referitoare la determinarea aristotelică a esenţei lui φύσις plecând de la mişcare, vom spune că, desigur, şi înainte de Aristotel memoria era înţeleasă în marginea timpului, a conservării trecutului, aşa cum o indică în mod clar tradiţia mitică a Memoriei (Μνημοσύνη) ca mamă a muzelor. Însă abia cu Aristotel a fost atinsă acea „treaptă a interogaţiei“ pe care esenţa temporală a memoriei să poată fi în mod adecvat şi hotărât elaborată.

Rândurile care urmează se vor a fi şi o prezentare a acestei achiziţii epocale a tratatului aristotelic.

Memoria este despre trecut. Prezentul şi viitorul au ca maniere specifice de adresare pe de o parte senzaţia şi cunoaşterea

---

5 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 10.

6 Ce înseamnă „despre trecut“? Cum poate fi trecutul – ceea ce nu are fiinţă, ceea ce a trecut – obiectivat, ca obiect al unei facultăţi, astfel încât să vorbim despre un „despre trecut“? Ce ne spune felul de a fi al timpului, sau felul său de a nu a fi, despre memoria însăşi, ca facultate care este în act despre trecut?

7 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 6.

teoretică, iar pe de altă parte opinia şi speranța[8]. Maniera în care este descrisă această adresare în cazul prezentului ca prezent (τὸ παρὸν ὅτε πάρεστιν) – anume: acest alb pe care îl văd, sau acest obiect pe care îl contemplu, pe care îl gândesc – dovedeşte faptul că nu avem de a face cu un prezent indiferent, ci cu unul, am putea spune, calificat fenomenal, angajat în manifestarea sa – nu prezentul aflat deja aici, neutru în disponibilitatea sa şi care poate fi adresat ulterior, ci un prezent care este astfel, anume prezent, tocmai în interiorul adresării mele, deci prezentul unei apariții, al unei manifestări. De asemenea, viitorul nu este orizontul incert şi vag al unei adveniri anonime, ci viitorul care mă preocupă, care este intenționat – el este caracterizat ca δοξαστόν (ca obiect al opiniilor mele) şi ca ἐλπιστόν (ca țintă a speranței mele).

Marca prezentului, ca ceea ce e vizat în adresarea mea – fie aceasta senzitivă sau teoretică – este o identitate în act dintre văz (organul de simț) şi văzut (sensibilul), adică acest alb pe care îl văd, în exemplul aristotelic. Demonstrativul de apropiere numeşte aici şi situarea, împreuna aflare în acelaşi laps temporal, în acum-ul privirii mele în act şi al sensibilului ca vizibil în potență actualizat; sau identitatea în act a intelectului şi a obiectului inteligibil pe care acesta îl gândeşte. De fiecare dată când avem această identitate în act, notează Aristotel, spunem că percepem şi, respectiv, că ştim.

Prima localizare a memoriei are loc tocmai în raport cu această marcă a prezentului: „Dar atunci când cineva posedă ştiința sau percepția fără actualizări (ἄνευ τῶν ἔργων) spunem că îşi aminteşte; astfel, ne amintim că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, fie pentru că am

8 Trebuie avut în vedere aici faptul că, tematizând memoria, Aristotel vorbeşte despre un timp intenţionat. Nu despre timpul fizic, ci despre timpul „conştiinţei“, despre „conştiinţa“ angajată în timp, care, după actele acestei angajări, se numeşte memorie, ştiinţă, senzaţie, opinie, speranţă etc. La limită, angajarea conştiinţei este şi nu poate fi decât temporală. Conştiinţa în act este temporalizantă.

învăţat-o sau am gândit-o, fie pentru că am auzit-o sau am văzut-o, or ceva similar."[9]

Două dintre variantele de traducere a pasajului menţionat, anume cea franceză a lui R. Mugnier şi cea engleză a lui J. I. Beare[10], propun pentru genitivul aristotelic ἄνευ τῶν ἔργων două traduceri diferite: *sans les objets* şi, respectiv, *apart from the actualizations of the faculty concerned*. Ambele variante sunt, am spune, parţiale, în măsura în care actualizările, actele pe care Aristotel le are în vedere, sunt, credem noi, ceea ce mai sus indicam ca identitate dintre ceea ce simte (facultăţile senzitive) şi ceea ce este simţit (obiectul sensibil), sau dintre ceea ce gândeşte (facultatea intelectivă) şi ceea ce este gândit (obiectul inteligibil). Această identitate este, pentru a spune astfel, substanţa prezentului şi, respectiv, ceea ce constituie percepţia şi ştiinţa. Memoria este o posesie a senzaţiei şi a ştiinţei, fără identitatea în act – marcă a prezentului.[11]

„Într-adevăr, scrie Aristotel, atunci când facem act de memorie, trebuie să spunem în suflet (ἐν τῇ ψυχῇ λέγειν) că am auzit anterior aceasta, sau că am simţit-o sau că am gândit-o. În consecinţă, memoria nu este nici senzaţie şi nici concepere, ci o anumită posesie sau afecţiune a acestora, odată cu trecerea timpului."[12]

Fragmentul citat relevă caracterul specific memoriei: o posesie (ἕξις) sau afectare (πάθος) a senzaţiei şi a ştiinţei, care este însoţită de o rostire a anteriorului, de un λέγειν al acestuia. Etapele de constituire ale memoriei ar fi următoarele: prezentul ca prezent este configurat, la nivel senzitiv de exemplu, de

9 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 20-21.

10 ARISTOTLE, *The Parva naturalia*, translated by J. I. Beare and G. T. R. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1951.

11 Trebuie să prevenim aici asupra caracterului impropriu al ocurenţei termenului de *substanţă* în calificarea prezentului (*id est* a timpului). Timpul nu este un *ce* substanţial.

12 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 22-25.

o identitate în act dintre ceea ce simte şi ceea ce este simțit – de fiecare dată când avem această identitate avem senzaţie (αἴσθησις). Memoria este o posesie a acesteia, însoțită de o asertare a anteriorului ca moment al identității configuratoare a prezentului. Astfel că memoria are un regim secund în raport cu senzaţia şi gândirea în act, care sunt anterioare, πρότερον. Dacă memoria este întotdeauna memorie a ceva, atunci acest „despre“ al memoriei este umplut de o senzaţie sau concepere anterioară. Prezentul actului memoriei trimite la trecutul (prezentul trecut) al actelor de percepere sau de concepere. Astfel, memoria survine, sau, pentru a folosi cuvintele aristotelice, facem act de memorie, în urma unei retrageri din prezent, a unei estompări a fenomenalizării excesive a lumii.[13]

Trei aspecte ale pasajului citat se cer lămurite. Ce înseamnă, la acest nivel al analizei, „a face act de memorie“? Compus din suflet şi corp – sufletul fiind forma, actul acestuia din urmă – omul este o țesătură de actualizări multiple, dar nu haotice, ci specific orientate, dintre care una sau alta poate să devină

13 Pentru înțelegerea memoriei este fundamentală tematizarea ei în raport cu senzaţia şi cu ştiinţa – acestea fiind cele care conferă conţinut memoriei. Aceasta este o posesie – o modalizare în sensul deținerii – a ştiinţei şi senzaţiei. În acest sens, memoria are un caracter secund, derivat, în regim de ὕστερον, în raport cu ceea ce vine mai întâi, cu un πρότερον care este al ştiinţei şi al senzaţiei. Memoriei îi aparţine un act secund – prezentul unei urme. Totuşi, odată cu acest caracter derivat – memoria care prezervă, păstrează, reține ceea ce îi este dat – în acelaşi timp, în timp şi odată cu timpul, memoria urmează, vine după, are o dinamică proprie, care are caracterul unei reconstituiri, al unei reluări, al unei reveniri asupra – ea este prezervare, salvare şi revenire, reconstituire. De aici, poate, suprapunerea conceptelor de *mneme* şi *anamnesis* indică o dualitate fundamentală ce aparţine însăşi naturii fenomenului. (Şi oare aici nu trebuie să ne întrebăm care este condiţia de posibilitate a acestei reveniri? Ca reconstituire, nu este memoria prezentă în chiar actul constituirii prezentului, semnalând astfel co-apartenența esenţială a ekstazelor temporale? Ca act al sufletului, memoria dă seama de unitatea lui, este deopotrivă originală, ca şi celelalte acte ale sale, sau mai bine spus, în fiecare act al său sufletul este integral prezent.)

dominanta: spre exemplu, în exerciţiul teoretic, sau în cel tehnic, productiv. Putem astfel imagina că exemplul aristotelic al celui care îşi aduce aminte teorema sumei unghiurilor unui triunghi are în vedere o situaţie în care actul memoriei este dominant. Ar fi cazul memoriei exersată ca reamintire: când încerc să îmi aduc aminte ceva şi îmi spun că am auzit, că am simţit sau că am cunoscut acel lucru. Făcând aceasta, sufletul se retrage din faţa prezentului, repliindu-se în sine, iar mişcarea pleacă de la el către urmele reziduale pe care senzaţia le-a lăsat în organele de simt, aşa cum citim într-un pasaj din *De anima* (408b 13). Ca şi în fragmentul platonic din *Philebos*, reamintirea este determinată aici ca efort şi ca acţiune volitivă. În raport cu această exersare voluntară, se situează ceea ce am putea numi nivelul originar al memoriei. O memorie freatică, una care se ţese în pânza prezentului, în filigranul acestuia. De altfel, aşa cum vom arăta în continuare, sufletul nu este niciodată imersat exclusiv în prezentul pur al senzaţiei sau al contemplării, niciodată nu este consumat fără rest de acestea. Ca totalitate a actualizărilor sale, prezentul sufletului este unul mereu orientat, pe de o parte, ca fiinţare a lumii fizice, a devenirii, de primul mişcător nemişcat, iar pe de altă parte, ca agent al vieţii practice ce vizează realizarea vieţii bune, de gândirea care se gândeşte pe sine. Actul memoriei irizează acest ţesut dermatic, care este prezentul.[14]

Cel de-al doilea aspect pe care ne propunem să îl elucidăm este acela al caracterului de ἕξις al memoriei. Redat prin *habitus*, dispoziţie habituală, permanentă, deprindere (*Etica Nicomahică*, trad. S. Petecel), prin stare (*Metafizica*, trad. G. Vlăduţescu) sau posesie, conceptul de ἕξις este preluat de

14 Tema prezentului ca piele angajează, credem noi, multiple convergenţe tematice: prezentul ca limită între trecut şi viitor şi, în acelaşi timp, pielea ca limită, ca ceea ce învăluie şi intermediază mereu între mine şi lume. Structurant, se deschid de aici temele: piele-carne, sensibilitate tactilă ca strat fundamental al sensibilităţii. Simţul comun este esenţial simţul tactil – sau, altfel spus, felul de a fi al simţului comun este cel al simţului tactil.

Aristotel într-o multiplă descendența, al cărei filon principal este cel platonician. Aşa cum observa P. Rodrigo[15], în capitolul 20 din cartea *Delta* a *Metafizicii*, unul dintre exemplele menite să elucideze acest concept este împrumutat din dialogul platonic *Theaithetos*. Este vorba de un context în care Socrate încearcă să răspundă la întrebarea „ce este cunoaşterea?“ printr-o distincție dintre ἕξις (posesie) şi κτῆσις (simpla achiziție). Cel care cunoaşte, spune Socrate, este asemenea celui care, cumpărându-şi un veşmânt, îl poartă efectiv, nu doar îl depozitează şi îl conserva. Aşadar cunoaşterea este o ἕξις activă, o deținere în sensul unui „a avea în mână“ şi a „dispune de ceea ce este avut“, deci însoţită de o folosire (χρῆσις) reală, şi nu o simplă achiziție pasivă, neutră din punctul de vedere al disponibilității sale. În limbaj aristotelic, ştiința este un exercițiu activ, un act, iar ἕξις este, după cum scrie P. Rodrigo[16], o potență orientată, „polarizată într-un sens specific, pe scurt, este ceea ce Aristotel va tematiza ca potență secundă şi ca entelehie primă“. În acest sens, se poate da exemplul omului educat dar adormit, care îşi conservă întreaga sa aptitudine de a actualiza cunoştințele sale.

Definită prin actele şi prin obiectele sale, cum o arată un pasaj din *Etica Nicomahică* (1122b), ἕξις prezintă un dublu aspect[17]: ea implică pe de o parte un anumit tip de dispoziție subiectivă care se referă, pe de altă parte, la o anumită situație obiectivă. Astfel, ἕξις numeşte nu doar o deprindere indiferentă a subiectului, ci una mereu orientată în raport cu un context obiectiv. De aceea, Aristotel vorbeşte despre ἕξις nu numai la nivelul etic, în sensul deprinderilor morale, ci determinarea virtuții morale ca o προαιρετική, ca o „dispoziție de a acționa într-o manieră deliberată“, se situează pe acelaşi plan cu determinarea ştiinței teoretice ca ἕξις ἀποδεικτική (*Etica Nicomahică*, 1139b 31), ca

15 P. RODRIGO, „La dynamique de l'hexis chez Aristote“, in *Alter*, nr. 12 (2004).

16 *Ibid.*

17 P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, p. 64.

habitus de a demonstra, sau a tehnicii ca ἕξις ποιητική (*Etica Nicomahică*, 1140a10), ca deprindere de a produce – adică a tot atâtor habitus-uri, dispoziţii ale subiectului care corespund unor regiuni de obiecte bine delimitate.

Ca „ἕξις a senzaţiei sau ştiinţei o dată cu trecerea timpului", memoria indică regimul de potenţă secundă al acestora, regim determinat de trecerea timpului. Contextul obiectiv, tipul situaţional în raport cu care memoria ca ἕξις a ştiinţei şi senzaţiei îşi dobândeşte orientarea, este trecerea timpului.

„De aceea, memoria se însoţeşte, este solidară cu timpul. Numai acele fiinţe care percep timpul au memorie, şi aceasta tocmai prin intermediul organului, facultăţii prin care ele percep timpul [...] Căci, după cum s-a spus şi mai înainte, atunci când memoria este în act, simţim întotdeauna că am văzut, auzit sau învăţat un lucru mai înainte. Or, «mai înainte» şi «mai târziu» sunt în timp."[18]

Cel de-al treilea şi ultim aspect este caracterul de πάθος, de afecţiune, pasiune sau înrâurire al memoriei. Într-un pasaj din liniile finale ale aceluiaşi tratat (453a 14), Aristotel vorbeşte despre caracterul somatic al acestei afecţiuni, pe care îl argumentează descriind o adevărată patologie a fenomenelor mnemice. Ca afecţiune a simţului comun, al cărui sediu (şi nu organ) este inima, memoria poate să angajeze, cum pe bună dreptate s-a observat, o adevărată anatomie a sa. Înţelegerea memoriei ca proces fiziologic care implică organe somatice se va dovedi esenţială pentru întreaga idee a exersării, a antrenării memoriei[19], care alimentează tradiţia artelor mnemotehnice. Aristotel (ca şi întreaga tradiţie medicală în care el a scris) a presupus existenţa a două organe implicate în producerea memoriei: inima (organul central, sediul percepţiei – *cf.*

18 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 29-30.

19 M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, New York, 1990, pp. 48-49.

Părţile animalelor, 666a, *Generarea animalelor*, 781a 20), care primeşte impresiile externe, şi creierul în care aceste informaţii sunt stocate. Deşi controversa primatului inimii sau al creierului a fost rezolvată în şcolile medicale alexandrine, metafora inimii ca loc al memoriei va persista: în latină verbul amintirii, *recordari*, derivă după Varro din *revocare*, „a chema înapoi" şi *cor*, „inimă".

Înainte de a trece mai departe, vom face câteva observaţii privitoare la felul în care *Theaithetos*-ul platonic şi tema aristotelică a lui ἕξις, receptată pe această filieră, au configurat maniera de tematizare a memoriei. Distincţia ἕξις - κτῆσις este aruncată în scenariul dialogic după o consistentă discuţie legată de memorie (μνήμη), amândouă fiind elemente angajate în argumentul refutativ al tezei lui Protagoras conform căreia „ştiinţa nu este altceva decât senzaţia" (151e-187b). Ca parte a unui argument menit să respingă poziţia că ştiinţa se consumă în prezentul senzaţiei, abordarea platoniciană a memoriei se va centra pe şi va încerca să rezolve aporia „prezenţei a ceea ce este absent"[20]. În acest sens, este folosită metafora bucăţii de ceară, care angajează problematica imaginii iconice (εἶκον), a întipăririi (τύπος), a semnelor (σημεῖα) şi a naturii raportului în care acestea se află cu originalul. Această metaforă, un adevărat arhetip cognitiv al gândirii occidentale, pe care Platon îl recomandă a fi o preluare din Homer, va fi folosită de Aristotel şi, în posteritatea acestuia, de întreaga lume medievală, pentru a ilustra felul în care operează memoria, dar şi maniera în care facultatea senzitivă reţine forma, fără materie, a obiectelor sensibile, ori felul în care imaginile acestora, φαντάσματα, sunt imprimate în partea senzitivă a sufletului. Această ambiguitate ţine de ceea ce Ricœur numeşte intricarea, inextricabila împletire a problematicii imaginaţiei şi a memoriei, justificând, avertismentul aristotelic în privinţa erorilor de identificare a obiectului specific memoriei. Desigur, această legătură esenţială

20 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 8.

este menţinută de Aristotel: memoria şi imaginaţia sunt afectări ale simţului comun şi, cum limbajul fantasmatic este limbajul sufletului, memoria vorbeşte şi ea în imagini. Dar diferenţa specifică dintre memorie şi imaginaţie este dată de caracterul temporal al primeia. Aristotel va încerca să rezolve enigma prezenţei a ceea ce este absent prin introducerea alterităţii în tematica imaginii iconice. Afecţiunea produsă graţie senzaţiei în suflet şi în partea organică ce îl conţine este o specie de pictură, despre care spunem că este memoria. Considerată în ea însăşi, aceasta este o imagine şi un gând, însă considerată ca relativă la un altul, deci ca marcă, urmă a unei absenţe, ea este o amintire a acestuia. În comentariul său la *De anima*, Toma din Aquino scrie că imaginile sunt ele însele mişcări originate de senzaţiile actuale, iar memoria este „o mişcare întârziată care continuă să existe în suflet“[21].

Încă o observaţie legată de *Theaithetos*-ul platonic. În orizontul aceleiaşi distincţii ἕξις – κτῆσις, Platon aduce în scenă, pe lângă exemplul celui care îşi cumpără un veşmânt, exemplu preluat şi de Aristotel în *Metafizica* (Delta, 20), şi un altul: al coliviei din care mâna celui care cunoaşte scoate câte o pasare. Or, aceasta va reprezenta, alături de imaginea bucăţii de ceară, a doua metaforă arhetipală a memoriei – memoria ca *thesaurus sapientiae*. Particularitatea ei este aceea că se referă atât la conţinutul memoriei, cât şi la organizarea sa internă. În marginea acestei metafore, construită probabil pe un joc de cuvinte ce are în vedere desemnarea spaţiilor de depozitare a manuscriselor într-o bibliotecă drept „găuri de porumbei“, se vor naşte faimoasele arte ale memoriei[22].

Pentru noi, faptul că o imagine destinată elucidării esenţei cunoaşterii ca posesie activă serveşte în acelaşi timp şi ca metaforă a memoriei, confirmă – atât în ceea ce îl priveşte

21 Citat de M. CARRUTHERS, *The book of memory*, *op. cit.*, p. 56.

22 Cf. M. CARRUTHERS, *The book of memory*.

pe Platon cât şi pe Aristotel – legătura dintre memorie şi cunoaştere. În acelaşi timp, tematizarea aristotelică a memoriei ca ἕξις a senzației şi a ştiinței face în acest fel ecou respingerii platonice a relativismului lui Protagoras, şi poate fi privită ca soluție a aporiei prezenței a ceea ce este absent.

Memoria implică perceperea timpului, care revine la o percepere a anteriorului. Aşadar ea presupune distincţia dintre anterior şi posterior, care sunt în timp. Perceperea timpului aparţine împreună cu memoria şi imaginaţia simţului comun. Analiza detaliată a acestuia se regăseşte în *De anima*, III, 1: simţul comun este responsabil pentru senzaţia sensibilelor comune. Acestea, înțelese ca determinații care însoțesc întotdeauna sensibilele proprii, sunt mişcarea, repaosul, figura, numărul, unitatea, la care se adaugă timpul, a cărei singură mențiune ca sensibil comun o aflăm în *De memoria*. În exemplul aristotelic, orice culoare, sensibil propriu văzului, este întotdeauna însoțită fie de o figură, fie de o mişcare, fie de o mărime. Perceperea lor şi implicit a timpului are la bază perceperea mişcării. Această analiză este consistentă cu analiza timpului desfăşurată în *Fizica* IV, 11, conform căreia percepem timpul percepând mişcarea, mai exact anterior / posterior-ul al căror număr este timpul.

Tot simţul comun este responsabil şi pentru ceea ce s-ar putea numi conştiinţa de sine a subiectului senzitiv: faptul de a simți că simte (*De anima*, III, 2, 425b 12-426b 8), sau pentru sesizarea diferenţei generice dintre sensibilele proprii, de exemplu aceea dintre amar şi galben (prima aparţinând ordinii gustativului, cea de a doua celei a vizibilului), diferenţa pe care o enunță în chiar momentul în care ea este discernată (*De anima*, III, 2, 426b 12-427a 14).

Una dintre ipotezele hermeneutice lansate în privința simţului comun a fost aceea de a-i atribui un rol de sintetizator al experienţei senzoriale. Senzaţia este o „ființă fără geneza". „Nu există, notează Aristotel în *De sensu*, o geneză a senzaţiilor:

ele survin fără un proces de generare“, teză care nu revine la afirmarea unui vid de cauzalitate în producerea senzaţiei. Dimpotrivă, realizarea acesteia implică o angajare multiplă: a organului de simţ, a mediului, a obiectului sensibil. Însă, o dată întrunite toate aceste condiţii de posibilitate, senzaţia se realizează plenar, „din prima clipa“. Avem astfel, pe de o parte, senzaţia propriului, a acestui alb pe care îl văd, senzaţie întotdeauna adevărată, dar pe de altă parte avem simultan şi senzaţia acestei mărimi (configuraţia spaţială a bucăţii de zahăr, de exemplu) şi senzaţia dulcelui (nu în act, ci discriminată asociativ de simţul comun) şi senzaţia acestui laps temporal în care mă aflu. Aşadar, nu sunt izolat în prezentul autonom al unei senzaţii singulare (a albului ca alb, a dulcelui ca dulce), ci sunt imersat – ca acela care simte că simte – într-o lume care pare a fi articulată, contextualizată prin intermediul simţului comun. Ipoteza pe care o vom lansa este că memoria şi imaginaţia, ca afecţiuni ale simţului comun, sunt deopotrivă articulante. Caracterul articulant al memoriei este implicit în geneza experienţei: mai multe amintiri privitoare la acelaşi lucru pot să se constituie într-o experienţă (*Metafizica*, 980b 31).

Un ultim aspect asupra căruia dorim să ne oprim: perceperea anteriorului este consemnată printr-un λέγειν inerent actului memoriei. Care este natura acestui λέγειν? În măsura în care perceperea timpului aparţine şi altor vieţuitoare decât omul, el nu poate avea un caracter discursiv, predicativ. Către acest λέγειν ante-predicativ face semn, credem noi, travaliul articulator al simţului comun. Faptul că există o sintaxă[23] şi, deci, un logos al sensibilului, pare a fi confirmat şi de principiul non-contradicţiei, care afirmă imposibilitatea contrariilor [în privinţa aceluiaşi lucru, am adăuga noi] în acelaşi timp şi sub acelaşi raport.

---

23 A. JAULIN, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la* Métaphysique *d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999, cap. *Le livre du philosophe*.

Reamintirea este o sistematizare a acestui logos, o arhitectonizare a manierei sale de articulare. Ea are caracterul unei cercetări (ζήτησις), mai exact al unui silogism, şi aparţine în acest fel numai omului. Tradiţiile antice şi medievale post-aristotelice ale cultivării memoriei pun în lumină tocmai această trăsătură a memoriei care este cercetare, *investigatio*. Rememorarea, anamneza, nu este o regurgitare ulterioară unui prim moment asimilator. Ca *investigatio*, ea implică o identificare a vestigiilor (*vestigia*), a urmelor lăsate deoparte (*obliti*), printr-un proces logic sau prin intermediul asociaţiilor profesate de artele memoriei. În acelaşi fel, ca inventar, ea implică o *inventio*, anume o abilă cunoaştere a locurilor comune, deci o topică, ce facilitează celui ce susţine o temă oarecare răspunsul la orice întrebare.

Vom reveni acum în final la ceea ce am numit achiziţia epocală a tratatului *De memoria*: esenţa temporală a memoriei. Am încercat în prezentarea noastră să urmăm argumentarea aristotelică a acesteia la două niveluri:

1. Primul nivel a fost cel al identificării obiectului propriu memoriei în persoana timpului, mai exact a trecutului. Regiunile de obiecte vizate în mod specific de memorie, senzaţie, ştiinţă, opinie, speranţă, au fost determinate de Aristotel în raport cu cele trei extaze temporale : trecut, prezent, viitor, nu pentru că orice posibil obiect al cunoaşterii ar fi intra-temporal, ci întrucât nu putem gândi fără timp nici chiar lucrurile care nu sunt în timp. Aşa cum lasă să se înţeleagă *De memoria*, imposibilitatea de a gândi fără imagini [chiar şi esenţele imateriale], este analoagă cu aceea de a nu putea gândi fără continuitate, sau fără timp, lucrurile ce nu sunt în timp. Acelaşi simţ comun care, ca organ al imaginaţiei, elaborează limbajul fantasmatic ce face posibilă deschiderea intelectului către simţuri şi reciproc, este cel prin intermediul căruia timpul este perceput şi se realizează memoria.

2. Cel de-al doilea nivel al argumentării a fost cel al perceperii timpului. Tratatul *De memoria* ocupă în acest sens un loc special în corpusul aristotelic, întrucât aici timpul este calificat ca sensibil comun. În consecință, perceperea sa derivă, ca şi în cazul celorlalte sensibile comune, din perceperea mişcării – concluzie confirmată de *Fizica*. Timpul însă s-a dovedit a fi, ca şi imaginația, o condiție de posibilitate a gândirii în genere. În plus, aşa cum am văzut, fiecare dintre extazele temporale are o manieră proprie de a fi intenționată. De ce atunci Aristotel insistă că memoria este însoțită de timp, că ea este solidară cu timpul? Răspunsul constă în indicarea acelui λέγειν al anteriorului, adică a acelei asertări ante-predicative a trecerii timpului inerentă memoriei. De aceea trecutul, τὸ γιγνόμενον, despre care este memoria, trimite, la limita, la prezentul trecut al unei senzații, al unei cunoaşteri, aşadar un trecut propriu. Numai un astfel de trecut pătimit, poate fi la propriu amintit.

FIZIOLOGII ALE MEMORIEI ÎN *DE NATURA HOMINIS* DE NEMESIUS DIN EMESA SAU DESPRE UN MOD DE A NU FI NICI PLATONICIAN, NICI ARISTOTELICIAN ÎN SECOLUL AL IV-LEA

Ana PALANCIUC

De Natura Hominis of Nemesius of Emesa, the Syrian philosopher and physician of the 4th century, integrates an extensive discussion of the theology of the Cappadocian fathers, with layers of Stoic, Posidonean and Neoplatonic inspiration, bringing together two apparently contradictory doctrines, irreconcilable in the Neoplatonic or Aristotelian exegesis: the theory of a harmonious hierarchy, a providential order, a hierarchical structure of the world, and the doctrine of man as both a limit (μεθόριος) and a bond (σύνδεσμος) between the sensitive and intelligible. The difficult coexistence of these two doctrines will find an ingenious solution in the Nemesian treatise, reflected in his analysis of memory and remembering.

Anastasiei, în amintire

Puţine sunt cazurile în care un filozof nu este citit decât în măsura în care poate furniza elemente pentru recuperarea fragmentelor pierdute ale unui predecesor sau ca simplă sursă doxografică. Este ceea ce s-a întâmplat totuşi multă vreme în cazul lui Nemesius din Emesa, filozof şi medic, contemporan lui Grigore de Nissa, lui Vasile cel Mare şi celor mai fertile dezbateri conciliare ale secolului al IV-lea, autorul tratatului *De Natura Hominis*[1], singura scriere care îi poate fi atribuită astăzi cu certitudine. Asimilat, pe de o parte, scrierilor, îndră-

1 Ediţia utilizată în textul de faţă este cea a lui M. Morani, *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, col. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1987.

gind mai curând clasificările exhaustive decât o gândire profund filozofică, recuperat, pe de altă parte, doar ca simplă sursă pentru reconstituirea unei scrieri porfiriene pierdute[2], ale unor fragmente din Posidonius sau Origen, *De Natura Hominis* nu a fost niciodată studiat ca tratat filozofic independent, autocoerent. Posteritatea filozofică, teologică a tratatului este însă una dintre cele mai bogate[3], fiind cea a textelor cu adevărat vii. În paginile care urmează, ne propunem să studiem câteva dintre articulațiile subtile care îi conferă originalitate, oprindu-ne în detaliu asupra analizei memoriei şi a procesului amintirii, a rolului acordat acestora în cadrul procesului cognitiv. O primă parte va discuta frugal cele câteva repere bibliografice şi structura tratatului, încercând o replasare a sa în contextul secolului al IV-lea, cel al relațiilor intense între urmaşii şcolii peripatetice, al celei neoplatonice (de sursă porfiriană) şi dezbaterilor teologice conciliare. Ne grăbim însă, dintru bun început, a nota că diferitele influențe depistabile în *De Natura Hominis*, posibilele răsfrângeri teologice ale Conciliului din 381, urmele diverse, stoice, platonice, aristotelice, ale şcolii medicale antiohene, ar trebui tratate abandonând schema interpretativă extrem de plată, formulată în cele trei etape uzuale, cea a recepției, a asimilării, a inovației. Ni se pare esențial a pleca în cazul lui Nemesius, dată fiind dubla formație a acestuia, de la articulația între cunoştințele medicale şi materialul filozofic dat, integrând ambele sensuri: faptul că experiențele, cunoştințele medicale ale epocii au generat un material filozofic nou, dar şi că scrierile filozofice, discuțiile între urmaşii unor şcoli diferite, au impus, cel puțin, integrarea unui corpus nou de texte şi cunoştințe me-

2 *Cf.* H. DÖRRIE, *Porphyrios* Σύμμικτα Ζητήματα. *Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München, Beck, 1959.

3 *De Natura Hominis* va constitui una din sursele de inspirație principale ale *Dogmaticii* lui Ioan Damaschinul, inspirând deopotrivă paragrafe abundente din opusculele teologice ale lui Maxim Mărturisitorul.

dicale. Această dublă articulaţie hermeneutică ar putea fi astfel urmată în mod fertil într-o analiză a tratatului, luat şi înţeles în istoria sa, în tradiţia sa textuală şi conceptuală. O ultimă parte va fi consacrată în detaliu analizei procesului cognitiv, al proprietăţilor, funcţiilor constitutive memoriei şi amintirii, introduse de Nemesius pe fundalul teoriei elementelor împrumutată de la Aristotel şi cea a „uniunii fără amestec" (ἕνωσις ἀσύγχυτος), ca parte fundamentală a doctrinei sale fiziologice. Vom încerca o analiză a impactului avut asupra ontologiei nemesiene a acestui împrumut, raportul faţă de ontologia aristotelică în condiţiile exigenţelor impuse de noile cunoştinţe medicale, a asimilării şi integrării unui corpus medical preponderent galenic. Corelaţia nemesiană între un model teleologic de inspiraţie aristotelică – în care procesele naturale sunt direcţionate către o finalitate, sunt modelate şi determinate de un model providenţial sau de o cauză finală – şi cea a unui model în care părţile organismului sunt explicate prin modul în care contribuie prin funcţia lor la întregul organismului[4], fiind determinate şi explicabile prin legi fizice, biologice, se va răsfrânge în descrierea memoriei şi a procesului amintirii, a celorlalte simţuri interne şi a facultăţii de cunoaştere. Operaţiile care aveau loc la Aristotel în mod difuz în interiorul inimii vor fi localizate de către Nemesius în creier şi tocmai această deplasare a efectelor simţurilor de la inimă la creier, particularizându-le operaţiile în funcţie de diversele cavităţi cerebrale, atribuindu-le o topologie distinctă, îl va conduce către mai multe articulaţii filozofice ce vor lua forme extrem de interesante. Introducerea perisabilităţii, articulată în termeni medicali, în cadrul descrierii memoriei şi a procesului amintirii, a operaţiilor facultăţilor sufletului, ar putea fi semnul intuiţiei unei ontologii a sensibilului, sub influenţa cunoştinţelor medicale şi dependentă de cea platonică a Formelor divine,

4 Pentru o discuţie detaliată a cauzei finale aristotelice, *cf.* W. KULLMANN, „Different concepts of the final cause in Aristotle", in A. GOTTHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Being*, Pittsburg-Bristol, 1985, pp. 170-175.

circumscrisă unei ample structuri ontologice a ființei, plecând tocmai de la încercarea de a o defini ca asigurând legătura între sensibil şi inteligibil, în cadrul unei mobilități determinate, şi deopotrivă continuitatea şi unitatea în cadrul creației divine.

***

Despre viața lui Nemesius nu se cunoaşte aproape nimic, nici despre formația sa, data aproximativă a tratatului fiind dedusă din chiar paginile sale. Eunomius, mort în 394, şi Apollinarius, episcop de Laodiceea, condamnat în urma conciliului calcedonian din 381 şi mort în jurul lui 390, sunt pomeniți amândoi, de unde datarea tratatului în ultimul deceniu al secolului al patrulea. Pe de altă parte, absența oricărei referințe la controversele cristologice ale secolului al V-lea, despre Nestorius sau Eutyches, despre condamnarea lui Origen din 399 în Alexandria sau cea din 400 la Roma, ar justifica iarăşi această datare[5]. Cât despre atribuție, manuscrisele greceşti (cele mai multe dintre ele, în orice caz, cele care stau la baza tradițiilor arabe şi armeniene ale tratatului) atribuie paternitatea scrierii lui Grigore de Nissa, poate pentru că un fragment (capitolele 2-3) a circulat independent ca un tratat despre suflet al acestuia din urmă[6].

Identificarea falsă se va canoniza o dată cu traducerea latină a lui Burgundio din Pisa, către 1160, iar textul va circula în Evul Mediu latin prin împrumuturile lui Adelard din Bath, parafrazele lui Guillaume de Conches, ale lui Guillaume de Saint-Victor, Albert cel Mare şi Toma din Aquino sub aceeaşi identitate a lui Grigore de Nissa[7], până chiar şi în Patrologia lui Migne, tratatul

5. *Cf.* M. CHASE, „Némésius d'Emèse", in R. GOULET (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, CNRS, Paris, 2005, pp. 625-648.

6. *Cf.* J. DRÄSEKE, „Ein Testimonium Ignatianum", in *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 46, 1903, pp. 505-512.

7. Pentru circulația traducerii şi edițiile latine ale tratatului, *cf.* A. PALANCIUC, „La tradition latine du *De nat. hom.*", in R. GOULET (ed.)

Peri psyches[8], considerat drept gregorian, nu e altceva decât un fragment din tratatul nemesian.

S-a vorbit despre tratatul nemesian ca despre primul tratat de antropologie creştină[9], în orice caz, ca despre o încercare de a integra culturii creştine (şi aici ar rămâne de precizat căreia dintre ele, celei de inspirație antiohiană sau celei calcedoniene) elemente ale filozofiei greceşti, cunoştințe de ordin medical, fiziologic, de unde şi ipoteza de a fi opera unui medic sau, în orice caz, a unui autor extrem de familiar cu studiile de medicină[10]. Urmărind tradiția manuscrisă, lucrarea nu pare a fi fost foarte des citită înaintea secolului al VI-lea şi se pare că textul nu a circulat la început decât într-un cerc foarte restrâns siriac[11], prima mențiune fiind cea a lui Maxim Mărturisitorul în *Ambigua*, redactată între 628 şi 634, înainte ca Ioan Damaschinul să integreze fragmente copioase în *De fide orthodoxa* (743), necitându-l însă în nici un loc. Dacă tratatul nemesian ar trebui circumscris într-un fel controverselor antice de reconciliere a filozofiei păgâne cu o cultură creştină, Nemesius ar putea fi apropiat foarte mult de *De hominis opificio* a lui Grigore de Nissa, prezentând asemănări puternice în acelaşi timp cu scrierea lui Theodoret din Cyr, *Curatio affectionum Graecarum*, lucrări redactate în definitiv la o distanță de doar

Dictionnaire des philosophes antiques, vol. IV, *op. cit.*, pp. 648-650.

8. *Cf. Patrologiae cursus completus,* ed. J.-P. Migne, Series Graeca (PG), vol. 45, col. 187-222.

9 *Cf.* W. TELFER, „The Birth of Christian Anthropology“, in *Journal of Theological Studies* 13, 1962, pp. 347-35; *cf.* de asemenea A. SICLARI, *L'Antropologia di Nemesio di Emesa*, col. „Filosofia e religione“ 9, Padova, 1974.

10 *Cf.* A. CHARLES-SAGET, „Fragilité et repentir: introduction à Némésius d'Emèse“, in *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, pp. 246-250; *cf.* J. DOMANSKY, *Die Psychologie des Nemesios*, col. „Beiträge zur Gesch. der Phil. des MA“ 3, Münster 1900.

11 *Cf.* M. MORANI, *La tradizione manoscritta del* De natura hominis *di Nemesio*, Milano, Vita e pensiero, 1981.

câţiva ani şi câţiva kilometri una de cealaltă[12]. Destinat a fi citit nu doar de creştini, *De Natura Hominis* nu păstrează deloc tonul apologetic, iar absenţa aproape totală a oricărei doctrine a păcatului originar este frapantă şi plină de semnificaţie în contextul secolului al IV-lea, context în care contemporanul său Augustin, într-un alt capăt geografic, o va utiliza abundent. În ceea ce priveşte tocmai această bază doctrinară, cunoştinţele ample medicale ale lui Nemesius, asimilarea corpusului galenic, dar şi a lui Platon şi Aristotel (citat mai curând în locurile în care îi respinge teoriile), vor fi sursele mai multor intuiţii şi formulări originale cu privire la definiţia simţurilor interne, a Providenţei individuale, a rolului acordat fiinţei în cadrul creaţiei divine.

„Omul este alcătuit în cel mai bun chip cu putinţă". Cuvintele care deschid tratatul[13], discuţia amplă a autorităţilor glosând în jurul perfecţiunii lumii şi a fiinţei umane, ar dezamăgi mai curând pe cel ce ar căuta la Nemesius edificări rapide, în pripa respingerii locurilor comune. Însă sub stratul împrumuturilor stoice, posidoniene, a doctrinei perfecţiunii fiinţei umane, sub influenţele neoplatonice, găsim reunite aici pentru prima dată două doctrine fundamentale, aparent contradictorii, nereconciliate de exegeza neoplatonică sau de cea aristotelică de până la Nemesius: teoria ierarhiei armonioase, a ordinii providenţiale, a unei structuri ierarhice în care totul se desfăşoară perfect, fiecare element existând pentru şi în virtutea celorlalte, şi cea a omului ca limită sau frontieră (ἐν μεθορίοις) şi legătură (σύνδεσμος) între sensibil şi inteligibil, ce asigură unitatea creaţiei. Orice activitate umană se naşte în urma necesităţii, a nevoii (χρεία), iar lumea şi tot ceea ce o compune au fost create în vederea fiinţei, pentru a fi guvernate de ea, ca un întreg în care

12 *Cf.* Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies hélléniques*, texte critique, introd., trad. et notes de P. Canivet, *Sources Chrétiennes* 57, Paris, 1958.

13 *Cf.* p. 1, 1-3, ed. M. Morani.

tranzițiile de la un nivel ierarhic la altul sunt gradate, plecând de la natura neînsuflețită şi ajungând la cea rațională a ființei[14]. Aporia care apare în mod evident aici este aceea a asigurării coexistenței acestor două doctrine, furnizând în acelaşi timp elementele ce ar susține ideea unității şi a continuității în interiorul ierarhiei descrise. Soluția ingenioasă întrevăzută de Nemesius va fi aceea a apropierii doctrinei aristotelice a diferenței minime[15] între speciile create. Există întotdeauna o diferență minimă ce plasează o creatură în fața alteia, un animal înaintea celuilalt, la fel se întâmplă în cazul acțiunilor, însă întotdeauna se produce o trecere subtilă de la ființele neînsuflețite la cele vii, astfel încât, în virtutea acestei continuități, limitele care le separă devin indistincte, fiind cu neputință a atribui o formă intermediară unuia sau altuia dintre nivelele ierarhiei. Întreaga creație îşi datorează astfel continuitatea şi unitatea diferențelor minime ce separă şi unesc în acelaşi timp toate naturile.

Înainte de a descrie relația sufletului cu trupul, Nemesius se va opri asupra definiției sufletului, opunându-se stoicilor şi doctrinei peripatetice a sufletului ca entelehie, respingând-o uneori foarte abrupt[16]. Definindu-l ca substanță, nu doar ca proprietate accidentală, grefându-se pe o proprietate subzistentă, substanță a cărei mişcare autonomă o antrenează pe cea a trupului, Nemesius admite preexistența sufletului[17] şi discută mai curând favorabil doctrina metempsihozei, în forma sa restrânsă în care s-ar exclude posibilitatea unei metempsihoze în trupuri de animale, insistând asupra caracterului său incorporal, nemuritor. Astfel, pentru a descrie uniunea trupului şi a sufletu-

14 De inspirație posidoniană, doctrina va fi numită de Reinhardt teorie a ierarhiei, a treptelor (*Stufen*). *Cf.* K. REINHARDT, „Poseidonios von Apamea“, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXII 1, 1953, col. 558-826.

15 *Cf.* ARISTOTEL, *Istoria animalelor*, VIII, 1 [588b].

16 *Cf.* p. 26, 10-29; p. 28, 9-10, ed. M. Morani.

17 *Cf.* p. 35, 5-11 *sq.*, ed. M. Morani.

lui, Nemesius recurge la Porfir, negând faptul că ea ar putea fi rezultatul unui amestec (σύγχυσις), suprapuneri (παράθεσις) sau mixturi (κρᾶσις)[18]. Soluția corectă ar fi dată, potrivit lui Nemesius, de Ammonius, însă formularea la care recurge în cele din urmă îi aparţine: sufletul este ataşat trupului graţie unei „uniuni fără amestec“ (ἕνωσις ἀσύγχυτος), în care componentele sale se întrepătrund pentru a forma o nouă entitate, fără a fi transformate însă una de către cealaltă. Ar rezulta de aici că sufletul şi trupul s-ar putea separa, fără a-şi pierde nimic din natura lor originară. Experiența somnului, atunci când, în timpul viselor, sufletul poate atinge nivelul inteligibilului, putând chiar anticipa viitorul, ar veni să confirme independenţa de natură a componentelor acestui tip de uniune. Cât despre poziţia sufletului față de trup, aceasta ar putea fi înțeleasă prin analogia prezenței (παρουσία) soarelui în atmosfera pe care o încălzeşte şi luminează, nefiind vorba de o prezență locală: când sufletul locuieşte trupul, el nu se poate afla într-un mod strict topologic, localizabil, ci mai curând într-un mod relaţional, asemănător chipului în care Dumnezeu se află prezent înăuntrul nostru[19]. Expresia „uniune fără amestec“ se regăseşte la Porfir, în tratatul său *Σύμμικτα Ζητήματα*[20], aluzii la acest tip de uniune regăsindu-se deopotrivă în tratatul de embriologie *Ad Gaurum*, unde va fi folosită pentru a descrie amestecul sufletului mamei şi al tatălui în interiorul embrionului. Descris ca un amestec ce ţine mai curând de influența divină, insesizabil şi contradictoriu, contopire a unor entități diferite ce nu produce diminuarea sau disoluția lor reciprocă, părţile care îl compun nefiind reduse la elementele lor, acest tip de uniune este posibil doar în măsura în care partea incorporală se uneşte cu ceea ce este capabil să

18 *Cf.* p. 38, 17 sq., ed. M. Morani.
19 *Cf.* p. 41, 15-16, ed. M. Morani.
20 *Cf.* H. DÖRRIE, *Porphyrios* Σύμμικτα Ζητήματα, *op. cit.*

o primească[21]. Aşa cum lucrurile care sunt amestecate îşi pot păstra în acelaşi timp proprietăţile, caracteristicile lor neconfundându-se în cadrul amestecului, la fel ele pot pieri împreună sub forma acestei uniuni, fără a-şi dizolva într-un fel identitatea. Doctrina nemesiană a uniunii trupului cu sufletul ar putea fi inspirată de *Σύμμικτα Ζητήματα* a lui Porfir[22], însă modul în care Nemesius o va asimila trimite într-o direcţie mult mai amplă, cea a dezbaterilor teologice antiohene şi calcedoniene din prima jumătate a secolului al IV-lea. Acest mod de uniune între trup şi suflet, adaugă Nemesius[23], îndepărtându-se de modelul porfirian, nu diferă cu nimic de cel al uniunii ipostatice. Cuvântul întrupat, uniunea celor două naturi în Hristos, va fi argumentată de Nemesius deopotrivă prin revenirea cu insistenţă la formularea incorporalităţii sufletului. Pe de altă parte, descrierea „uniunii fără amestec“ ar putea fi şi o reacţie faţă de poziţiile teologice contemporane, de sursă antiohiană, ale lui Teodor din Mopsueste[24], poate şi faţă de poziţia lui Nestorius, poziţii care descriu uniunea celor două naturi în Hristos în termeni de bunăvoinţă (εὐδοκία) dumnezeiască, respingând problema substanţei (οὐσία) şi pe cea a acţiunii (ἐνέργεια). Expresia ἀσυγχύτως ἥνωται va fi integrată de altfel teologiei creştine în urma Conciliului calcedonian din 381[25] şi chiar dacă elementele istorice sunt mult prea firave pentru a face o conexiune directă între definiţia nemesiană şi formulările conciliare, ea a fost dez-

21 O nouă ediţie şi traducere a tratatului *Ad Gaurum* se află în curs de realizare de către echipa CNRS (*Paris*) – UPR 76, condusă de L. Brisson.

22 Augustin a recurs deopotrivă la această doctrină în *De immortalitate animae* (17, 6), aproape în acelaşi timp cu Nemesius, iar dezvoltarea sa ar putea constitui o cercetare viitoare independentă, mult mai amplă.

23 *Cf.* p. 42, 9 sq., ed. M. Morani.

24 *Cf. De incarnatione*, PG 66, 972 B-976C.

25 *Cf.* A. GRILLMEIER, „Die Vorbereitung der Formel von Chalkedon“, in A. GRILLMEIER şi H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1951-1954.

bătută îndelung în mediul antinestorian de la începutul secolului al IV-lea[26].

În discuţia despre trup şi elementele care îl alcătuiesc, Nemesius introduce deja doctrina celor patru elemente şi distincţia între părţile homeomere şi anomeomere ale trupului. Regăsim teoria stoică a diviziunii elementelor în active şi pasive, utilizarea abundentă a scrierilor lui Galeniu: cele patru elemente (pământ, apă, aer, foc) sunt unite între ele în mod armonios prin cele patru calităţi. Doctrinei platonice (v. *Timaios*) a asocierii figurilor geometrice şi a elementelor (elemente ale căror forme ar explica transformările unora într-altele) îi va fi consacrată de asemenea o parte consistentă.

Astfel, în momentul în care Nemesius ajunge să discute structura şi funcţiile facultăţilor psihice şi corporale, toate doctrinele predecesorilor sunt trecute în revistă şi asimilate. Analiza facultăţilor senzoriale şi cognitive va debuta cu cea a imaginaţiei sau a facultăţii de reprezentare (περὶ τοῦ φανταστικοῦ), unde *pneuma* va primi o dezvoltare amplă, ca şi la Galeniu şi în medicina greco-romană pre-galenică unde era definită ca intermediară între substanţa spirituală – sufletul – şi trup. Plecând de la cavităţile creierului, pneuma psihică – organ al cunoaşterii sensibile care va juca un rol specific în cazul memoriei – e direcţionată către diferitele părţi ale organismului prin intermediul nervilor. Urmează analiza celor cinci simţuri şi a relaţiei lor cu elementele, mai multe definiţii ale senzaţiei (αἴσθησις) fiind trecute în revistă, de asemenea văzul şi rolul memoriei în percepţia vizuală, natura iluziilor optice, studiul capacităţilor psihice propriu-zis raţionale, începând cu facultatea discursivă (διανοητικόν), responsabilă de judecăţi, şi terminând cu facultăţile de alegere şi deliberare, cea din urmă

26 Expresia „uniune fără amestec“ apare deopotrivă la Chiril din Alexandria (*cf. Ep.* 39, 5), ce primise personal de la episcopul Paul de Emesa „actul uniunii“, redactat de episcopii Antiohiei ca reacţie antinestoriană imediat după Conciliul din Efes.

localizată în cavitatea mediană a creierului, organul său propriu fiind pneuma psihică.

Acestea sunt etapele progresive înaintea descrierii propriu-zise a facultăţii de rememorare (μνημονευτικόν), gerând memoria (μνήμη) şi amintirea (ἀνάμνησις). Enumerării doxografice obişnuite (sunt citaţi, printre alţii, Platon şi Origen), îi corespund însă asociaţii originale anunţând, cel puţin prin extensie, ceea ce ar putea fi interpretat drept o construcţie ontologică diferită de cea a predecesorilor săi, unică şi inedită prin izul său medical. Sufletul are acces la sensibil prin intermediul organelor de simţ, proces al cărui rezultat este opinia (δόξα), iar la inteligibil prin intermediul intelectului, proces din care rezultă gândirea (νόησις). Memoria este astfel păstrarea impresiilor (τύποι), provenind din ambele surse, însă Nemesius îşi va modifica prezentarea imediat, pentru a sublinia diferenţa între amintirea simţurilor şi cea a inteligibilului: primele sunt reamintite prin ele însele, celelalte doar prin accident. Amintirea sensibilului are loc prin intermediul unei reprezentări sau imaginaţii (φάντασμα), ceea ce nu este cazul pentru inteligibil, la care putem avea acces fie în urma unui proces de învăţare, fie prin intermediul ideilor înnăscute. Amintirea este, dimpotrivă, recuperarea părţii de memorie pierdute în urma uitării. Cu alte cuvinte, Nemesius nu insistă în descrierea procesului amintirii atât asupra distincţiei temporale sau accesului la trecut, cât e mai curând interesat de relaţiile stabilite între diversele facultăţi, de buna lor organizare şi comunicare în vederea prezervării unităţii ansamblului. Este descris astfel un proces cognitiv în ansamblul său, ce se desfăşoară în mai multe etape: într-o primă etapă, facultatea de reprezentare (φανταστικόν) transmite impresiile fenomenelor sensibile către facultatea discursivă (διανοητικόν), aceasta absoarbe informaţiile şi, după ce le-a trecut printr-un prim filtru, le trimite memoriei, situată în cavitatea posterioară a creierului. Unul dintre lucrurile inedite este faptul că Nemesius îşi confirmă imediat teoria localizării diferitelor

facultăți prin experiențele medicale asupra diverselor cazuri de leziuni cerebrale, influențele galenice fiind uşor depistabile în exemplele utilizate.

Acestei analize a procesului cognitiv îi urmează capitole consacrate distincției între discursul interior şi cel exterior, a organelor fonetice, o discuție a părților componente ale sufletului, a emoțiilor şi diverselor aparate interne, cel reproducător, cel respirator, pentru ca partea finală a tratatului (capitolele 29-43) să analizeze voința şi facultatea de deliberare (cap. 29-34), problema destinului (cap. 35-38), a liberului arbitru (cap. 39-41), culminând cu discuția asupra providenței (cap. 42-43).

Revenind la capitolele consacrate procesului cognitiv, memoriei şi actului amintirii, la un prim nivel, Nemesius nu face altceva decât să disece mecanismul memoriei, să descrie etapele formării şi păstrării amintirii, insistând asupra localizării cerebrale prin amplele discuții asupra bolilor, vulnerabilității memoriei. Distribuția unui rol precis fiecărei cavități a creierului şi procesului cognitiv îngăduie, pe de altă parte, reintroducerea unui principiu de materialitate în cadrul operațiilor simțurilor interne. Perisabilitatea, fragilitatea procesului amintirii şi a memoriei sunt articulate întotdeauna în termeni medicali şi acesta ar fi sensul explicit al întregii descrieri fiziologice, ce utilizează din abundență vocabularul modificării, al fragmentării, al scurgerii şi al porilor vizibili şi invizibili prin care „ființa umană se goleşte perpetuu“[27]. Ideea vulnerabilității, a perisabilității revine în mod constant în întreaga desfăşurare a tratatului, iar discuția asupra memoriei este indisociabilă, fără îndoială, de interesul înfățişării explicite a acestei fragilități. Însă locul acordat în cadrul întregului tratat analizei memoriei, procesului amintirii, articulațiile interne în descrierea pluralității cauzelor, efectelor bolilor asupra diverselor facultăți, distingând indivizii între ei, trimit la economia divină şi anticipă, credem,

27 *Cf.* p. 57, 16-17, ed. M. Morani.

prin presupoziții tacite, expunerea nemesiană a Providenței individuale.

Întreaga discuție asupra celor trei Providențe din încheierea tratatului *De Natura Hominis* va fi punctată de întrebarea dacă ele privesc doar universaliile sau şi particularul. Predecesorii lui Nemesius o atribuiau pe cea dintâi Primului Zeu, privind în special Ideile dar şi restul universului, ocupându-se inclusiv de genuri, de categoriile aristotelice ipostaziate înainte de a deveni Formele platonice primordiale. Pe de altă parte, tot ceea ce se întâmplă în lumea creației şi a degenerării poate fi atribuit celei de-a doua Providențe, cea a planetelor. Cât despre cea de-a treia Providență, exersată de demoni, ei i-ar reveni obținerea bunurilor materiale, veghind asupra moralității acțiunilor umane. Ființa emană astfel de la prima Providență, traversând pe cea de-a doua şi ajungând la cea de-a treia, unificându-le şi făcând astfel ca voința divină să guverneze totul. Ne aflăm aşadar în plin platonism, *De fato* a lui Pseudo Plutarh şi, mai târziu, comentariul la *Timaios* a lui Calcidius urmând aceleaşi linii interpretative. Nemesius le adoptă deopotrivă, rămânând însă sceptic asupra celei de-a doua Providențe, ferindu-se de un anumit fatalism astrologic ce ar atribui planetelor o oarecare providență. Însă, în acest punct, Nemesius recurge la o digresiune anti-aristotelică plină de semnificație, dând poate sensul profund al îndelungilor pasaje fiziologice şi cazuri individuale de prezervare sau degenerare. Negând Providența individuală, Aristotel nu ia în considerație nemurirea sufletului, spune Nemesius, înşelându-se asupra naturii bunurilor, neconsiderându-le decât pe cele strict exterioare. În absența unei Providențe ce s-ar ocupa de indivizi, universaliile nu ar întârzia să dispară, căci, aşa cum medicii se ocupă de fiecare organ, Dumnezeu, creatorul Totului, se ocupă de fiecare individ în parte. Aşadar, a se ocupa de detaliile lumii terestre nu este atât de îndepărtat de puterea şi voința lui Dumnezeu, ce nu ar putea fi contaminat în nici un caz în contact cu materia.

Deşi termenii Providenţei individuale nu sunt pronunţaţi explicit în capitolele consacrate simţurilor interne şi memoriei, Nemesius pare însă a-i presupune în discuţia diferitelor cazuri de degenerare sau prezervare a integrităţii şi bunei corespondenţe între părţile organismului şi economia divină. Scopul descrierii fiecărui organ, fiecărui proces, nu este, în definitiv, acela de a diseca şi recompune arid fiinţa umană, aplicându-i la sfârşit o definiţie, ci mai degrabă acela de a înfăţişa baza fenomenală şi categoriile ontologice ce ar rezulta din fiecare proces, organ analizat, făcând parte şi trimiţând direct la economia divină, prescriind locul şi rolul fiinţei în cadrul creaţiei. Fiinţa umană devine indispensabilă în creaţia lumii, fiind cea care îi asigură unitatea şi continuitatea, structura sa ontologică devenind inteligibilă plecând tocmai de la această ontologie a sensibilului, definită în cadrul unei mobilităţi determinate. Relaţia memorie – perisabilitate se află astfel introdusă şi pentru a justifica vulnerabilitatea, coruptibilitatea, fragilitatea fiinţei umane, dar şi pentru a trimite discret, din interiorul acestei economii divine presărate la nivelul fiecărui organ, la mijloacele oferite, providenţial, pentru Prezervarea întregului, a fiinţei, această „uniune fără amestec“ înscrisă în devenire.

HEIDEGGER ŞI METAFIZICA MEMORIEI

Jeffrey Andrew BARASH

My analysis in the following paper will focus on a subtle development in Heidegger's interpretation of the theme of memory, from the period of his early Freiburg lectures to *Being and Time* and then in the works of the late 1920's. There is in this period an apparent shift in Heidegger's understanding of this theme, which comes to light above all in his way of examining memory in the 1921 Freiburg course lectures *Augustine and Neo-Platonism*, then in *Being and Time* (1927) and finally in the 1928 lectures on the metaphysical foundations of logic (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) and *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929). This shift is of interest, as I will argue, not only in indicating an internal development Heidegger's thinking, but above all in regard to the problem of the *finitude* of memory which Heidegger brings into focus and which I will interpret in my concluding remarks.

În acest articol, mă voi referi la subtila evoluție a temei memoriei în gândirea heideggeriană, începând din perioada timpurie a prelegerilor freiburgheze, trecând apoi prin *Ființă şi timp* şi continuând cu lucrările de la sfârşitul anilor 20. În toată această perioadă, există o aparentă schimbare în interpretarea lui Heidegger asupra temei memoriei: schimbarea este vizibilă mai ales în interpretarea memoriei din cursul *Augustin şi neoplatonismul*, ținut la Freiburg în 1921, apoi în *Ființă şi timp* (1927) şi, în sfârşit, în prelegerile din 1928 despre fundamentele metafizice ale logicii (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) şi în *Kant şi problema metafizicii* (1929). Aşa cum voi arăta, această schimbare de direcție este interesantă nu numai pentru că indică o evoluție în gândirea lui Heidegger, ci mai ales

dacă o considerăm în raport cu problema finitudinii memoriei, pe care Heidegger o pune în evidenţă, şi pe care o voi interpreta în câteva remarci conclusive din acest articol.

Comparând prelegerea *Augustin şi neoplatonismul*, ţinută de Heidegger în prima sa perioada la Freiburg, cu lucrarea *Fiinţă şi timp* de mai târziu, remarcăm faptul că analiza timpurie asupra gândirii Sfântului Augustin se concentrează pe cartea a X-a a *Confesiunilor*, care se referă la memorie, iar nu la temporalitate, care este tema centrală a reputatelor reflecţii din cartea a XI-a, aşa cum va fi şi pentru analizele lui Heidegger din anii ce au urmat. Mai mult, în orizontul tematic al lucrării *Fiinţă şi timp*, unde problema fiinţei este pusă în raport cu temporalitatea finită a *Dasein*-ului, tema memoriei – examinată în *Augustin şi neoplatonismul* precum şi în alte cursuri timpurii[1] –, este abia evocată. Pe măsura ce analiza temporalităţii finite devine mai proeminentă în *Fiinţă şi timp*, tema memoriei (*Erinnerung*) trece în plan secund[2]. Cum trebuie înţeleasă această aparentă schimbare de interes a lui Heidegger?

Vom începe analiza noastră prin câteva remarci preliminare asupra temei memoriei elaborată de Sfântul Augustin în *Confesiuni*. La o lectură rapidă a cărţii a X-a a *Confesiunilor*, se observă că această carte marchează o ruptură semnificativă în organizarea operei ca întreg: evocările autobiografice ale lui Augustin deschid un alt tip de analiză, deoarece se pune problema sensului memoriei ca atare. În analiza sa, Augustin nu se referă

---

1 În această privinţă, sunt relevante mai ales cursurile ţinute la Freiburg între 1919 şi 1920: *Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, vol. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 252-253. Heidegger noteaza (p. 252): „Der Grundcharakter des faktischen Lebens, daß ich mich im Erfahren selbst ausgedrückt finde, wird deutlicher sichtbar, wenn sich das faktische Leben seiner selbst erinnert. In der Erinnerung hebt sich die Artikulation des Lebens und seiner Bezüge auf mich selbst, und dadurch wird der Charakter des Erfahrens sichtig".

2 În această perioadă timpurie, Heidegger nu distinge terminologic între cele două cuvinte germane ce desemnează memoria: *Erinnerung* şi *Gedächtnis*.

la memorie ca la o simplă *capacitate* a sufletului. Departe de a fi considerată o facultate printre altele, *memoria* este identificată cu sufletul însuşi. Augustin accentuează acest lucru de câteva ori de-a lungul cărţii a X-a: „sufletul este memoria însăşi (*cum anima sit etiam ipsa memoria*)“ sau „ceea ce numim suflet este memoria (*ipsa memoriam vocantes animum*)“[3].

Pentru Augustin, această identificare a memoriei cu sufletul însuşi sugerează *interioritatea* memoriei, interioritate ce distinge în mod radical sufletul de lumea lucrurilor sensibile. Ca un „sanctuar uriaş şi infinit“ (*penetrale amplum et infinitum*)[4], sufletul este capabil să se înalţe de la imaginile pe care le are despre lucrurile sensibile, la temeiul lor inteligibil. Acesta este înrădăcinat doar în suflet, marcând astfel independenţa sa în raport cu lumea materială. Recunoaştem aici presupoziţiile platonice şi neoplatonice privind memoria ca ἀνάμνησις şi reminiscenţa ca fundament al cunoaşterii adevăratei fiinţe inteligibile. După cum susţine Heidegger, Augustin încearcă să reconcilieze aceste presupoziţii cu motive religioase specifice creştinismului timpuriu. Este foarte important să remarcăm că, prin această identificare fundamentală a memoriei cu sufletul imaterial însuşi, Augustin subliniază relaţia *memoriei* cu domeniul *temporal*. Într-adevăr, înainte chiar de analiza explicită asupra timpului din cartea a XI-a a *Confesiunilor*, analiza memoriei din cartea a X-a subliniază temporalitatea sufletului, într-o manieră care se va dovedi de o deosebită importanţă pentru Heidegger.

Identificând memoria cu sufletul însuşi, Augustin se situează în afara tradiţiei moştenite de la Aristotel şi Cicero, care identificau memoria cu capacitatea de a recunoaşte experienţa trecutului. Potrivit acestei tradiţii, experienţa trecută reţinută de memorie poate fi pusă apoi în relaţie cu înţelegerea prezentă

3 *Cf.* AUGUSTIN, *Confesiuni*, cartea a X, cap. XIV, trad. Gh. I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 335.

4 *Ibid.*, cap. VIII, p. 329.

şi cu deliberarea asupra acţiunilor viitoare. Identificarea augustiniană a memoriei cu sufletul aduce cu sine un mod total diferit de abordare a fiinţei temporale a sufletului: prin memorie, sufletul nu numai că se extinde înapoi, pentru a deveni conştient de experienţa trecută, ci, mai degrabă, el devine *prezent* sie însuşi. Dacă trecutul continuă să existe datorită capacităţii noastre de a ni-l aminti, memoria configurează în acelaşi timp prezentul: ea asigură prezenţa imaginilor şi a reflecţiilor ce decurg din trecut şi care constituie experienţa interioară a sufletului. Augustin subliniază că, fără memorie, „n-aş putea să mă numesc pe mine însumi“[5]. Astfel, doar abordând bogăţiile memoriei, sufletul poate cuprinde toate dimensiunile timpului: pornind de la experienţa trecută, el aduce prezentul la fiinţă şi anticipează viitorul.

În centrul reflecţiilor despre memorie din cartea a X-a, Augustin a introdus explicit tema temporalităţii, pe care o va elabora *in extenso* în cartea următoare a *Confesiunilor*, unde puterea sintetizatoare a sufletului este analizată în termenii unei *distensio animi* şi a legăturii pe care sufletul o creează între trecut, prezent şi viitor. Voi cita acest pasaj cheie din cartea a X-a, pe care Heidegger îl evocă în *Augustin şi neoplatonismul*:

„Pe toate acestea eu le pun în mişcare înlăuntrul meu, în uriaşa încăpere a inimii mele. Căci acolo îmi stau la îndemână şi pământul, şi cerul, şi marea, împreună cu toate acelea pe care eu am putut să le simt în contactul cu ele, în afară de cele pe care, de bună seamă, le-am uitat. Acolo, eu însumi îmi ies în calea mea şi mă reculeg, gândindu-mă ce, când şi unde am făcut ceva şi în ce mod am fost impresionat atunci când acţionam. Acolo se află toate cele de care îmi amintesc, fie că ele au fost experimentate de mine, fie că au fost doar crezute. Din aceeaşi mulţime de impresii decurg şi asemănările dintre lucruri, fie cele experimentate prin propria experienţă, fie cele crezute din categoria celor pe care le-am experimentat deja, tot altele

5 *Ibid.*, cap. XVI, p. 337.

şi altele, pe care eu însumi le îmbin cu cele trecute şi în baza acestora ajung chiar să meditez la acţiuni viitoare, la evenimente şi speranţe, pe care mai apoi le regândesc pe toate, de parcă ar fi prezente“[6].

Având în vedere reflecţia de mai târziu asupra modurilor de temporalizare ale *Dasein*-ului în unificarea ecstazelor temporale, este demn de remarcat faptul că, în acest moment de început al gândirii sale, Heidegger nu insistă asupra dimensiunilor temporale ale relaţiei memoriei cu trecutul, prezentul şi viitorul. Interesul său pentru interpretarea augustiniană a temporalității memoriei este de altă natură, şi trebuie înțeles în raport cu vastitatea memoriei, identificată cu interioritatea spiritului ca sine.

Într-una din primele secţiuni ale analizei sale din *Augustin şi neoplatonismul* (§9), intitulată *Mirarea în fața memoriei* (*Das Staumen über die Memoria*), Heidegger subliniază vastitatea memoriei în termenii augustinieni de „sanctuar uriaş şi infinit“ (*penetrale amplum et infinitum*). Heidegger notează aici că „comorile“ memoriei (*thesaurus memoriae*) păstrate în acest sanctuar nu sunt comparabile cu bogăția „lucrurilor“ pe care sufletul le posedă, deoarece, în infinitatea sa, ceea ce conține memoria se întinde cu mult dincolo de ceea ce sufletul poate să cuprindă. Dacă memoria este locul în care mă întâlnesc pe mine însumi (*ibi et ipse mihi occurro*), acest spaţiu interior nu este propriu-zis un „loc“, căci infinitatea sa este nelimitată. Comoara interioară a memoriei se întinde la infinit, depăşind granițele identității personale. În această privință Heidegger scrie, reluând cuvintele lui Augustin: „*Penetrale amplum et infinitum*. Toate acestea sunt ale mele, însă eu însumi nu sunt în stare să le cuprind. Spiritul este prea strâmt pentru a se avea

6 *Ibid.*, cap. VIII, p. 329, *cf.* M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus”, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *Gesatmausgabe*, vol. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 187.

pe sine. Unde poate fi ceea ce, în el însuşi, spiritul nu poate să cuprindă?“[7]

Descoperim aici ideea neputinţei sufletului de a se cuprinde pe sine, idee care stă în centrul reflecţiei augustiniene asupra memoriei. Această reflecţie augustiniană a inspirat comentariului heideggerian din prelegerile în care sunt abordate motive din creştinismul timpuriu privind opacitatea sufletului, interpretată ca „facticitate a vieţii“, în care sufletul are în faţă mai multe posibilităţi de a se apropia sau de a fugi de sine însuşi. În acest context, Heidegger examinează cele trei moduri ale lui *tentatio*, prin care viaţa este distrasă de la sine: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia occulorum*, *amibitio saeculi*, precum şi *molestia*, *Bedrängnis* sau sentimentul opresiunii, care aduce facticitatea vieţii în faţa problemei lui „eu sunt“. Sunt prefigurate astfel analizele facticităţii *Dasein*-ului din *Fiinţă şi timp*, unde Heidegger afirmă că, în primă instanţă şi cel mai adesea (*zunächst und zumeist*), *Dasein*-ul nu este el însuşi; în acest context, tematizarea modului inautentic al existenţei drept „curiozitate“ este inspirată în mod explicit de *concupiscentia occulorum* augustiniană, examinată pentru prima dată în acest curs timpuriu.

Deşi se concentrează exclusiv asupra analizelor augustiniene asupra opacităţii înţelegerii de sine ca marcă a facticităţii radicale a vieţii, Heidegger este conştient că scopul lui Augustin nu este acela de a discuta despre facticitatea vieţii, ci de a descoperi o modalitate de a *depăşi* facticitatea vieţii. Din această perspectivă, rolul memoriei este acela de a ne conduce, tocmai prin infinitatea ei, dincolo de orizontul sinelui personal, către prezenţa în noi,

7 *Cf.* M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus“, *op. cit.*, p.182: „...«penetrale amplum et infinitum». All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng. Wo soll es sein, was der Geist an sich selbst nicht faßt?“ Referindu-se la celebra frază a Sfântului Pavel: „Căci acum cunoaştem ca în ghicitură, iar nu faţă către faţă“, Augustin scrie în cartea a X-a, cap. V, p. 323: „şi totuşi, exista ceva specific omului, pe care nu-l ştie nici chiar spiritul omului“.

în interioritatea noastră, a ființei eterne. Descoperim aici urma interpretării platonice şi neoplatonice a memoriei ca ἀνάμνησις. Iar depăşirea facticității radicale a vieții conduce la identificarea ființei cu „prezența" eternă, într-o structură temporală stabilită deja de antichitatea greacă. Astfel, scopul lui Heidegger nu poate fi decât acela de a reapropria moştenirea augustiniană, eliberând-o însă de motivele metafizice platonice şi neoplatonice pe care le conținea. În centrul acestei speculații metafizice se află teoria augustiniană despre *memoria* care deschide către ființa eternă.

În acest curs timpuriu, Heidegger merge până la a reclama necesitatea unei „destrucții" (*Destruktion*) a acelor aspecte din teologia lui Augustin care caută să rezolve problema facticității radicale a sinelui, destrucție ce face apel la ideile speculative ale antichității elene. Într-o secțiune a prelegerii intitulată „Către o destrucție a cărții a X-a din *Confesiuni*" (*Zur Destruktion von Confessiones X*), Heidegger scrie:

> „Memoria nu este concepută în chip radical, plecând de la efectuarea ei existențială propriu-zisă, ci ea este înțeleasă greceşte, într-un mod livrat în totalitate «conținutului» – nu interesează aşadar *cum* «era» el şi încă «este» în acest «era» al său, ci este vizat în chip detaşat doar «ce»-ul, adică *ce* anume era prezent acolo. Este vizat doar faptul ca adevărul subzista in chip invariabil, iar acestui «adevăr» i se supune apoi Augustin, pentru a se integra in ordinea sa"[8].

Mai târziu, atunci când Heidegger va elabora o înțelegere mai clară a conceptului de temporalitate, temă centrală a lucrării *Ființă şi timp*, el va dezvolta o critică explicită a celebrei idei augustiniene a timpului examinată în cartea a XI-a *Confesiunilor*. Dacă noțiunea augustiniană de *distentio animi* – ca putere sintetică a sufletului, capabil să unifice trecutul,

8 *Cf*. M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus", *op. cit*., pp. 247-248.

prezentul şi viitorul – pare să anticipeze destul de mult reflecţiile heideggeriene asupra ecstazelor temporale ale Dasein-ului, prin care modurile de temporalizare ale existenţei strâng timpul într-o unitate, Heidegger accentuează diferența dintre poziția sa şi cea a lui Augustin. Din perspectiva lui Heidegger, în măsura în care *distentio animi* presupune prezența sufletului față de sine însuşi, deschizându-se astfel către o prezență infinită şi eternă, conceptele speculative augustiniene limitează analiza la orizontul timpului ca succesiune de momente prezente, „simplă întindere pe orizontală“[9]. Iată de ce, în *Ființă şi timp*, în singura referinţă la reflecţia augustiniană asupra timpului, această reflecţie este comparată cu teoriile lui Aristotel şi Hegel, ca exemple ale abordării teoretice a timpului obişnuit sau „vulgar“; reducând timpul la o serie de timp-al-lumii care se întinde la infinit, aceste teorii eludează problema finitudinii exitenței temporale a Dasein-ului. Potrivit binecunoscutei interpretări heideggeriene din *Ființă şi timp*, această idee a timpului ca prezență ce se întinde infinit neglijează prioritatea *temporală* autentică, aşa cum o interpretează Heidegger: prioritatea nu este a prezentului, ci a viitorului, a viitorialității *Dasein*-ului ca ființă întru moarte, care face posibilă alegerea autentică. Tocmai din această perspectivă, şi în consens cu critica neoplatonismului din perioada freiburgheză timpurie, Heidegger interpretează ideea tradițională de eternitate ca prezență care persistă. Deşi *memoria* augustiniană nu mai este menționată în acest context, este evident că, în *Ființă şi Timp*, noţiunea teologică de eternitate şi de adevăr etern – pe care *memoria* augustiniană o descoperea în interioritatea sufletului – trebuie să fie în mod radical deconstruită. După cum scrie Heidegger în *Ființă şi timp*: „Afirmarea unor «adevăruri eterne», cât şi amalgamarea «idealității» *Dasein*-ului (întemeiată fenomenal) cu un subiect idealizat absolut țin de acele re-

9 *Cf.* AUGUSTIN, *Confesiuni*, XI, cap. XXVI; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 427.

ziduuri ale teologiei creştine care sunt încă departe de a fi fost radical expulzate din problematica filozofică“[10].

***

În *Fiinţă şi Timp*, în timp ce Heidegger îşi expunea critica sa explicită la adresa teoriei augustiniene a timpului, el încetează să se mai preocupe de tema memoriei, atât la Augustin cât şi în general. Chiar de la prima frază a lucrării, ni se aminteşte că întrebarea ontologică fundamentală nu are în vedere „memoria“, ci uitarea: „întrebarea pe care o avem în vedere a căzut astăzi în uitare“[11]. Sub cupola întrebării despre fiinţă, *Seinsfrage*, sub cupola ontologiei, memoria este subordonată uitării, *Seinsvergessenheit*, care devine subiectul tematic al operei *Fiinţă şi Timp*. Desigur, memoria poate asuma o semnificaţie ontologică numai în măsura în care ea aminteşte ceea ce a căzut în uitare. Într-unul din rarele pasaje în care Heidegger aminteşte tema memoriei, *Erinnerung*, el o subordonează uitării, spunând că „amintirea este posibilă pe temeiul uitării, iar nu invers“[12]. Potrivit interpretării heideggeriene din acest context, uitarea prefigurează existenţa cotidiană a Dasein-ului în lume. Uitarea cuprinde preocupările cotidiene ale Dasein-ului, care îl fac să nu ia în seamă caracterul finit al existenţei sale ca fiinţă întru moarte. Tocmai pe temeiul acestei uitări ontologice a finitudinii, specifică existenţei inautentice, Heidegger introduce scurta

10 *Cf.* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 229 (trad. rom. C. Cioabă şi G. Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2003, n. trad.): „Die Behauptung «ewiger Wahrheiten», ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten «Idealität» des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“.

11 *Ibid.*, p. 2: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen...“.

12 *Ibid.*, p. 339: „..die Erinnerung (ist) nur auf dem Grunde des Vergessens (möglich) und nicht umgekehrt“.

sa analiză asupra memoriei din *Fiinţă şi Timp*. Înrădăcinarea memoriei în facticitatea existenţei reia tema centrală a cursului freiburghez din 1921 *Augustin şi neoplatonismul*.

În acest context, este foarte important faptul că analiza modului autentic de existenţă al *Dasein*-ului nu se concentrează asupra memoriei (*Erinnerung*), ci asupra repetiţiei (*Wiederholung*), care reprezintă contrapartea existenţială autentică a uitării[13]. La prima vedere, termenul de repetiţie pare să reorienteze tema recuperării autentice de la conceptul de *memoria* al lui Augustin la cel de „repetiţie“ elaborat de Kierkegaard, prin care filozoful danez a încercat în mod explicit să reformuleze teoria grecească tradiţională a memoriei ca „reminiscenţă“. În interpretarea kierkegaardiană, reminiscenţa este o amintire a trecutului, pe când repetiţia este orientată spre viitor: „repetiţia este o reamintire orientată înapoi“[14].

Însă, în acelaşi timp, Kierkegaard a pus dimensiunea temporală a repetiţiei în relaţie cu un „acum“ care, din perspectiva lui Heidegger, rămâne în orizontul timpului lumii. Aşa cum afirmă în cursul din 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, ţinut în anul publicării lucrării *Fiinţă şi Timp*: „Kierkegaard [...] identifică clipa (*Augenblick*) cu acum-ul (*Jetzt*) ce corespunde înţelegerii vulgare a timpului. Din această perspectivă, el construieşte relaţia paradoxală dintre acum şi eternitate“[15]. Dacă, pentru Heidegger, repetiţia, *Wiederholung*, este orientată înspre viitor, ea nu are în vedere un acum etern sau care se continuă la infinit, ci decizia, în lumina finitudinii Daseinului ca fiinţă-întru-moarte. Tocmai accentuarea dimensiunii finite a re-

---

13 *Ibid.*, p. 350.

14 S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, *Die Krise*, *Werke*, vol. II, trad. L. Richter, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1961, p. 7.

15 M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 408: „Kierkegaard [...] identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vulgär verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit“.

petiției îl conduce pe Heidegger la elaborarea acestui concept, într-o distincţie radicală atât față de conceptul de *memoria* al lui Augustin, cât şi față de cel de repetiție al lui Kierkegaard. Heidegger avea deja intenţia de a reconstrui temeiurile metafizice ale memoriei, sarcină pe care o va asuma în mod explicit în primii ani după publicarea lui *Sein und Zeit*.

***

În *Ființă şi timp*, Heidegger îşi descrie propriul proiect filozofic drept o „ontologie fundamentală"; el tinde să rezerve termenul de „metafizică" pentru a caracteriza tradiția metafizică pe care încerca să o depăşească. Totuşi, în anii ce au urmat publicării lucrării *Ființă şi Timp*, Heidegger a căutat să elaboreze o nouă interpretare a metafizicii, în lumina analizei ontologiei fundamentale, pe care o descrie acum ca „metafizică a *Dasein*-ului finit"[16]. În acelaşi timp, această reluare a temei metafizicii coincide cu un reînnoit interes pentru fenomenul memoriei. Este semnificativ faptul că, în acest context, el se referă nu doar la memorie ca *Erinnerung*, ci şi la reminiscență sau *Wiedererinnerung*, termen consacrat pentru a traduce ἀνάμνησις de la Platon. *Widererinnerung* este cuvântul german ales de Schleiermacher la începutul secolului al XIX-lea, în traducerea sa la dialogul platonician *Phaidon*[17]. În

16 Aceasta poziție a fost convingător argumentată de F. Jaran-Duquette în recenta sa teză de doctorat *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger*, Université de Montréal, 2006.

17 *Cf.* PLATON, *Phaedon*, trad. F. Schleiermacher, *Werke*, vol. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. Este interesant de observat că Schleiermacher nu traduce univoc ἀνάμνησις cu *Wiedererinnerung*, ci şi cu *Erinnerung*, de exemplu în traducerea sa la *Menon*. Pasajul din *Phaidon* 72b în care apare *Wiedererinnerung* se referă la reminiscență ca dovadă a înțelesului (adevărului) preexistent în noi în contextul argumentului metafizic privitor la nemurirea sufletului: „Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Statz, o Sokrates, wenn er

Prelegerile de istorie a filosofiei[18], Hegel foloseşte acelaşi termen consacrat de Schleiermacher, pentru a traduce conceptul grec de ἀνάμνησις. Totuşi, în acord cu perspectiva ontologiei fundamentale elaborată în *Fiinţă şi Timp*, Heidegger redefineşte conceptul de *Wiedererinnerung* eliberându-l de trăsătura esenţială pe care o avea în tradiţia platonică şi neoplatonică: referinţa sa temporală la eternitate. Astfel, Heidegger leagă în mod direct acest concept de temporalitatea finită a *Dasein*-ului. Iată ce scrie el într-un pasaj foarte elocvent din cursul *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, din anul 1928: „Atunci când concepem fiinţa, nu gândim ceva nou, ci mai degrabă ceva fundamental cunoscut, adică ceva a cărui înţelegere implică existenţa noastră, în măsura în care avem o relaţie cu ceea ce numim fiinţă. Această reminiscenţă [*Wiedererinnerung*] are în vedere fiinţa şi revelează un anume raport primordial al fiinţei cu timpul: ea este concepută ca fiind de fiecare dată deja prezentă, şi totuşi, este concepută ca revenind de fiecare dată. Aceasta nu este amintirea vulgară a survenirilor ontice, a fiinţărilor, ci este *amintirea metafizică* [*Erinnerung*], în care se anunţă raportul primordial al fiinţei cu timpul. Tocmai în această amintire metafizică omul [*der Mensch*] se înţelege pe sine în fiinţa sa autentică: drept fiinţare care înţelege fiinţa şi care, pe temeiul acestei înţelegeri, se raportează la fiinţări“[19].

richtig ist, den du oft vorzutragen pflegst, daß unser Lernen nichts anderes ist als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), und daß deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müßten, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so daß auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches sein muß...“.

18 *Cf*. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Werke*, vol. 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 43. Scriind despre filozofia lui Platon, Hegel notează : „Was wir zu lernen scheinen, ist nichts anderes als *Wiedererinnerung*. Und es ist ein Gegenstand auf den Platon oft zurückkommt; vorzüglich behandelt er diese Frage im *Menon*“.

19 *Cf*. M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Vittorio Klostermann,

Acest pasaj clarifică interpretarea memoriei finite, ancorată în facticitatea *Dasein*-ului: această interpretare este încoronarea motivului critic al deconstrucţiei expresiilor tradiţionale ale metafizicii memoriei, mai ales în formele sale platonice şi neoplatonice. În acelaşi timp, ea recuperează tema amintirii, care în *Fiinţă şi Timp* a fost obturată de motivul ontologic al repetiţiei.

Pentru a concluziona scurta mea interpretare a reflexiei heideggeriene asupra memoriei, voi arăta care mi se pare a fi caracterul problematic al conceptului heideggerian de memorie, concept pe care Heidegger însuşi l-a abandonat în anii de după *Kehre*, în acea etapă a gândirii sale care începe la mijlocul anilor 30. Din punctul meu de vedere, felul în care Heidegger înţelege memoria o restrânge în mod nejustificat la facticitatea finită a *Dasein*-ului. În timp ce tradiţia metafizică – pe care Heidegger o pune sub semnul întrebării – suprima temporalitatea finită a memoriei, în favoarea permanenţei temporale a fiinţei eterne, spre care conduce platonica ἀνάμνησις, Heidegger se concentrează exclusiv asupra tendinţei opuse: el situează toate posibilităţile autentice ale amintirii

Frankfurt am Main, 1978, p. 186: „Sein erfassend erfassen wir nichts Neues, sondern ein im Grunde Bekanntes, d.h. solches, in dessen Verstehen wir immer schon existieren, indem wir uns zu dem verhalten, was wir jetzt das Seiende nennen. Diese Wiedererinnerung betrifft das Sein und offenbart demnach eine ursprüngliche Zeitbezogenheit des Seins: immer schon da und doch immer nur im Wiederzurückkommen darauf erfaßt. Das ist nicht die vulgäre Erinnerung an ontisch Geschehenes, an Seiendes, sondern die *metaphysische Erinnerung*, in der sich jene ursprüngliche Zeitbezogenheit von Sein bekundet. In dieser metaphysische Erinnerung versteht sich der Mensch in seinem eigentlichen Wesen: als das Seiende, das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Verstehens sich zu Seiendem verhält". În acest context, poate fi menţionată şi descrierea lui *Wiedererinnerung* în relaţie cu finitudinea *Dasein*-ului, la sfârşitul operei *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, p. 227. Aici, Heidegger afirmă: „fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist [...] eine «Wiedererinnerung»".

în termenii mortalității *Dasein*-ului singular. Astfel, reflecţia heideggeriană răstoarnă presupoziția fundamentală a tradiţiei cu care el este în dialog: în locul fiinţei etern neschimbătoare, el pune ca temei al amintirii contingența radical singulară. Totuşi, atunci când punem sub semnul întrebării fundamentele metafizice ale tradiției platonice, trebuie să ne întrebăm dacă finitudinea – înțeleasă ca mortalitate a existenţei – ridicată la rangul de principiu metafizic constituie un temei adecvat pentru înțelegerea expresiilor esenţiale ale finitudinii ca atare. Propriile mele cercetări asupra memoriei colective sugerează existența unor expresii comune ale finitudinii, care nu derivă în mod direct din singularitatea faptului de a fi întru moarte, ci se nasc din configurațiile autonome ale unei memorii împărtăşite, exprimată prin simboluri care, la nivelul lor de continuitate contingentă sau de „istoricitate", manifestă o persistență care nu participă nici la eternitatea ființei metafizice, nici nu poate fi derivată din memoria finită a *Dasein*-ului singular. Dar acest subiect, care necesită o investigaţie mai profundă în articulațiile finitudinii comune, ne duce dincolo de modul de investigație propriu lui Heidegger.

(traducere din engleză de Adrian Sandu şi Marilena Vlad)

LOGICA MEMORIEI ŞI „CATEGORIILE NOPŢII“

Laura TUŞA-ILEA

This essay attempts to prove that the *logic of memory* is not operational unless implying at the same time the *logic of oblivion*. The human destiny dwells within the centrifugal logic of oblivion and the centripetal logic of memory, presupposing, to the same extent, the *categories of day* and the *categories of night*. The language of memory is grounded on disparity, opposing itself to the simplification of the logical operations and to the illusions, rendered by the continuity of the method. If the *method* represents a stylization of the discontinuity of memory, the logic of memory declares itself against the simplification thus operated, leading to the placing of the past under the magnifying glass of the *consciousness of finitude* – logic beyond the coherence of deduction and induction operations.

Despre memorie în sensul cel mai larg nu se poate vorbi decât invocând tehnici ale memoriei, punând în joc narativitatea, reproiectând şi diversificând imersiunile noastre în fluxul temporalităţii, recreând spaţii de semnificaţie şi relativizând conţinuturi aparent imuabile. Memoria, divagaţiile şi constituirile ei de sens nu pot fi desprinse în primă instanţă aşadar de structura narativităţii. În acest sens, ea ar trebui să fie echivalentă cu parcurgerea în amonte a firului timpului, cu recuperarea din uitare a datelor celor mai caracteristice, a detaliilor celor mai percutante, a momentelor celor mai semnificative.

Memoria, în absolut, ar semnifica pe de altă parte reparcurgerea în întregime a unui interval identic, reîntoarcerea integrală a aceluiaşi, imersiunea punctuală într-un anume moment sau interval de timp, fără orizontul deschis de împlinirea sau de ratarea lui ulterioară, fără perspectiva creată de viitorul

în care ne aflăm deja şi care certifică sau desfide aşteptările noastre dintr-un anumit moment dat.

Memoria, în sensul ei cel mai autentic însă, tocmai prin faptul că se plasează într-un moment din timp în care proiecţiile deschise printr-o anume fantă temporală au eşuat sau s-au împlinit, s-au diversificat, pornind pe alte căi decât cele iniţial proiectate sau au crescut prin renunţare, prin redimensionare, semnifică altceva decât recuperarea integrală a trecutului. Ea reprezintă *recuperarea din uitare* a trecutului.

Ceea ce ne propunem să facem în acest scurt eseu asupra logicii memoriei nu este nicidecum să vorbim despre memoria colectivă, memoria care uită fără să fi avut în prealabil nevoie de reconciliere, o memorie de cele mai multe ori nedreaptă şi imprevizibilă, pentru că şterge urme acolo unde ele ar trebui să persiste şi le recreează, prin mecanisme obscure, acolo unde ele ar trebui, în logica inimii, şterse pentru totdeauna. Ci ne propunem să vorbim despre memoria individuală, care nu poate să funcţioneze fără un anume fel de uitare. De aceea, nu vom considera binomul de lucru în care funcţionează memoria colectivă, *memorie-istorie* (după logica justiţiei, a echităţii) sau *memorie-iertare* (după logica excesului), două tipuri de logică incompatibile între ele, aşa cum le declară P. Ricœur în *Memorie, istorie, uitare*, ci binomul clasic *memorie-uitare*. În acest context, consideraţiile noastre se îndreaptă în următoarele direcţii: mai întâi, încearcă să arate care este rolul configurator al uitării în interiorul memoriei. În al doilea rând, se discută rolul atribuit metodei ca fiind un instrument al memoriei, un instrument care să compenseze imperfecţiunile acesteia, substituindu-se în cele din urmă failibilităţii ei. În al treilea rând, încearcă să determine modul în care, în ecuaţia permanent instabilă care se creează între fiinţă şi viaţă, memoria, care este marca cea mai pregnantă a vieţii mele, a sinelui meu, reuşeşte sau nu să configureze această ecuaţie. În sfârşit, se va determina

cum anume viața umană, destinul uman, se plasează între *logica centrifugă a uitării* şi *logica centripetă a memoriei*.

În acest context, uitarea este cea care operează ruptura de nivel: a uita cunoştințe, pentru a putea avea acces la adevăruri, a uita evenimentele nefaste ale existenței, pentru a putea accede la un nivel sporit al înțelegerii. Şi aceasta, pentru că uitarea este marca omului failibil, a omului care nu poate avea o perspectivă unitară asupra tuturor datelor devenirii sale. De aceea, o logică a memoriei care să nu fie în acelaşi timp şi o logică a uitării este inoperantă în registrul destinului uman. În discursul despre memorie, uitarea are aşadar un loc la fel de important ca şi aceasta, iar în binomul uitare-memorie, istoria concretă, istoria trăită se reconfigurează într-o cu totul altă formulă decât cea creată de perspectivele punctuale ale evenimentelor şi deciziilor noastre.

Întrebarea pe care ne-o punem sună astfel: poate fi gândită memoria altfel decât în legătură cu uitarea? Putem gândi o *memorie plenară*, o memorie integral recuperatoare, o memorie identică cu tot timpul care s-a scurs? Sau dimpotrivă, registrul memoriei şi al uitării ar configura tocmai „spațiul transcendental" al timpului, spațiul în care au loc conferirile de sens, în care se încearcă a se găsi precipitatul vieții, formula ei magică, elixirul ei prescurtat într-un sens? Ce altceva însemna căutarea pietrei filozofale dacă nu tocmai această încercare de găsire a formulei memoriei, care să coaguleze întreaga existență într-un sens, sens care, la rândul lui, să fie mai operant prin precipitarea timpului decât întreaga desfăşurare liniară, evenimențială a uitării? Toate formulele, mai mult sau mai puțin magice căutate de mintea umană, au constituit indirect modalități care să absolve timpul de forțele finitudinii care ne obligă la uitare şi la pierdere.

Dacă privim cu atenție, chiar multe dintre teoriile ştiințifice au în vedere în ultimă instanță acelaşi lucru: cum să explice viața, cum să o abrevieze într-o formulă care să nu o sărăcească ci, dimpotrivă, să cuprindă *in nuce* infinitele ei posibilități.

Ea reprezintă ceea ce s-ar numi momentul kairologic în sens hermeneutic, sau formula memoriei absolvită de uitare, a memoriei restaurând prin condensare sensul vieţii. Memoria fără uitare este ceea ce s-ar numi *istoria obiectivă*, timpul absolut, care se bazează pe presupoziţia ordinii şi a cauzalităţii. Faptul că există uitare introduce însă tocmai factorul interpretării, al dezintegrării. Imaginea noastră asupra timpului nu mai este prin aceasta o imagine integrală, ci o imagine care restituie un timp-fâşii, un timp în care lucrurile se suprapun, coincid pentru o scurtă vreme şi îşi pierd apoi firul, brăzdat de interconexiuni şi de aleatoriu. Memoria uitării este o memorie infidelă.

Întrebarea care se pune acum este aceea dacă poate exista un alt fel de memorie decât cea infidelă, o memorie bazată pe excese şi pe restituiri trunchiate, în care coerenţa destinului să fie dată în egală măsură atât de forţa centripetă a memoriei cât şi de forţa centrifugă a uitării, atât de centrul iradiant al memoriei cât şi de punctul permanent de fugă al uitării? Am putea răspunde la această întrebare spunând că, la limită, poate fi concepută o formă de cunoaştere care să nu presupună slăbiciunea memoriei, în permanenţă distorsionată de perspectivele în perpetuă schimbare, de uitarea inevitabilă sau de uitarea indusă, o cunoaştere imediată, care ar transcende memoria şi timpul, născută în intimitatea fiinţei. O astfel de cunoaştere – care să nu se traducă prin cunoaşterea dureroasă a urmelor lăsate de timp, a restituirilor operate de memorie şi a fragmentarităţii şi disparităţii create de forţele uitării (vestitele forţe ale temporalizării heideggeriene – *Zeitigungsmächte*) – ar putea fi echivalentă cu viaţa reflectată în sine însăşi, cu ceea ce s-a numit în mistică „dialog tăcut al sufletului cu sine însuşi“, „cuvânt eliberat de limbaj“, „simţire creatoare de lumină“. Este viaţa fără tendinţa saltului peste propria umbră, care semnifică coagularea într-un sistem de categorii, fie ele şi existenţiale. Este, în acelaşi timp, un flux perpetuu, fără reflux, fluxul unei actualităţi permanente, fără refluxul uitării şi al

căderii în uitare. Este ceea ce, în koanurile buddhiste încearcă să se sugereze printr-un pendul cu o singură direcţie de mişcare („one way pendulum“, cum e numit într-un anume gen de teatru absurd) sau de încercarea de a ne reprezenta o persoană bătând din palme cu o singură mână. Logica memoriei în schimb este o logică dublă, o logică a fluxului şi refluxului, o logică a amintirii şi a uitării, bazată în egală măsură pe categoriile zilei şi pe categoriile nopţii. Problema care se pune aici este aceea că limbajul nostru, care este un limbaj bazat în totalitate pe categoriile zilei, nu poate să contrapună uitării şi limbajului ei nici o formă de comprehensiune.

Dacă lumina şi întunericul sunt caracterizate ca διαφανές şi ἀδιαφανές, ca ceea ce lasă să se vadă în contrast cu ceea ce nu lasă să se vadă, caracteristica uitării este tocmai aceea că ea nu lasă să se vadă. Uitarea întrebării asupra fiinţei în istoria filozofiei, de exemplu, nu este doar un eveniment aleatoriu, ci ea reprezintă în egală măsură o necesitate, iar faptul că Heidegger, pe urmele acestei întrebări asupra fiinţei, forţează limitele unui limbaj care să nu mai aparţină categoriilor clasice ale gândirii îl împinge înspre o zonă în care obiectul discursului său devine într-un final aproape imperceptibil.

Limbajul uitării este un limbaj bazat pe disparitate, pe categoriile nopţii, un limbaj transgresând greutatea centrului, iradierea lui, proprie dimensiunii purei memorii. În *Introducere în cercetarea fenomenologică*[1], Heidegger face referire la categoriile zilei şi categoriile nopţii atunci când determină ce anume este fenomenul: lumina este echivalentă cu prezenţa soarelui (*Anwesenheit von Sonne*), care la rândul ei este caracterizată de faptul că prin ea ceva poate fi văzut, că ceva se află la lumina zilei (*es ist am Tag*). Lumina, soarele, prezenţa şi văzul sunt interconectate, drept pentru care φαινόμενον nu

1 *Cf.* M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 1923/1924, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

înseamnă în primă instanţă nimic altceva decât „o modalitate privilegiată, excepţională a prezenţei fiinţării“ (p. 9).

Această primă caracterizare a fenomenului trebuie însă lărgită prin aceea că el nu reprezintă doar o parte din ceea ce se arată, ci tot ceea ce se arată, fie că se află în lumină sau în întuneric. Lumina şi întunericul sunt caracterizate ca διαφανές şi ἀδιαφανές, ca ceea ce lasă să se vadă în contrast cu ceea ce nu lasă să se vadă. Însă, dacă privim mai atent lucrurile, observăm că, la rândul lui, întunericul lasă şi el să se vadă ceva. Că există lucruri vizibile, care pot fi vizibile doar în întuneric. Întunericul, departe de a fi mediul opacităţii absolute, este, dimpotrivă, o formă extrem de specială de a lăsa să se vadă. Diferenţa dintre luminozitate şi întunecime nu este diferenţa dintre două contrarii absolute, ci este diferenţa dintre potenţă şi actualizarea ei. Pentru a stabili această diferenţă, Heidegger aduce în joc două concepte specific aristotelice, cel de ἐντελέχεια şi de δυνάμει ὄν. Δυνάμει ὄν îşi are scopul, τέλος-ul în afara sa, ἐντελέχεια îşi cuprinde scopul în sine. Δυνάμει ὄν poate fi caracterizat ca absenţă a ceva, ca o energie care se îndreaptă în direcţia a ceea ce este absent: „Întunecimea este un δυνάμει ὄν, ceva prin excelenţă pozitiv [...] Întunecimea este de fapt o posibilă lumină. L-am interpreta fals pe Aristotel dacă am spune: lumina este cea care lasă să se vadă; întunericul deci ceea ce nu lasă să se vadă. Şi întunericul permite vederea“ (*ibid.*). Ar fi astfel prea facil să considerăm că cele două dimensiuni se exclud reciproc. Putem în schimb considera că există o vedere în întuneric şi o vedere în lumină. Iar faptul că pentru lucrurile care se văd în întuneric nu există un nume nu constituie în nici un fel o dovadă că ele nu ar exista, că nu ar avea pretenţie la fiinţă. Originaritatea văzului la Aristotel se constituie prin numirea lucrurilor care se văd în lumină, fără a uita însă că limbajul nostru nu este construit în aşa fel încât să le poată denumi şi pe cele care se văd în întuneric. Faptul că acestea nu au nume nu demonstrează nimic altceva decât că limbajul nostru este un *limbaj al zilei* şi că el, cel puţin

în termeni tradiționali, nu poate funcționa altfel decât ca limbaj al zilei. În acest context, a construi o teorie categorială a nopții nu ar ajuta cu nimic în schimbarea situației de fapt.

Pentru moment, Heidegger se rezumă la a demonstra de ce anume ziua şi categoriile ei au preeminență în spectrul cunoaşterii: „Prin faptul că acestor lucruri le lipseşte un nume, se demonstrează că limba noastră (tabelul categoriilor) este un limbaj al zilei... Nu putem să schimbăm aceasta prin construirea unui tabel al categoriilor nopții. Trebuie mai degrabă să evităm contradicția, aşa încât să înțelegem de ce ziua are această preeminență“ (*op. cit.*, p. 12). Deşi Heidegger lasă în cele ce urmează problema celor două categorii deschisă, s-ar putea spune că încercările sale de lărgire a ideii de întemeiere şi de temei merg tocmai în direcția presupunerii categoriilor nopții ca limită a cunoaşterii diurne, ca posibilitate extremă a categoriilor zilei, ca neexprimat care parcurge drumul exprimării, ca temei abisal al oricărei cunoaşteri. Dacă presupunem aşadar un temei abisal al cunoaşterii (al unei cunoaşteri care să se bazeze în totalitate pe o logică a memoriei amprentată de uitare), atunci trebuie să luăm în calcul şi categoriile nopții ca posibilitate extremă, ca limită a cunoaşterii. S-ar putea spune că celor ce nu se arată (celor marcate de uitare) le-ar corespunde în primă instanță categoriile nopții, însă cum acestea din urmă nu pot funcționa (cel puțin în datele tradiționale ale cunoaşterii), ele sunt traduse instantaneu, făcute explicite, exprimate prin intermediul categoriilor zilei.

Acestea constituie poziționarea omului cunoscător în interiorul lumii, încercarea de epurare prin intermediul metodei, concepută inițial ca un ghid în labirintul datelor disparate ale cunoaşterii umane şi ajungând în final să excludă din spațiul sacrosanct al acesteia tot ceea ce poate fi debilizat prin uitare, prin datele specifice ale existenței umane, a cărei memorie se constituie şi prin salturi, excese, resemnificări şi uitare, nu doar prin continuitatea spectrală a unei memorii coerente, cu axe temporale simetrice. Pentru o metodă a memoriei brăzdată de

uitare, axele temporale sunt asimetrice, dimensiunea trecutului putându-se alungi indefinit, la fel cum dimensiunea viitorului se poate coagula într-o secundă, într-o clipă a unei decizii care plasează întreg trecutul sub o nouă matrice interpretativă.

Uitarea reprezintă aşadar matricea interpretativă a timpului, iar în încercarea noastră de a determina o metodă mult mai adecvată datelor concrete ale timpului în care ne ducem existența, ar trebui să luăm îndeaproape în considerare acest δυνάμει ὄν al întunericului care este uitarea, ca şi caracterul dinamic pozitiv al categoriilor nopții pe care ea se bazează.

Întrebarea pe care ne-am pus-o în aceste condiții este aceea dacă există o virtute pozitivă a uitării. Reprezintă ea, în fragmentaritatea care caracterizează esența forțelor uitării, o potențialitate care să configureze un alt gen de memorie? Acest alt gen de memorie ar funcționa de fapt ca filtru pentru tot ceea ce îşi asigură statutul ontologic trecând prin straturile suprapuse ale uitării şi ea absolvă ființa umană de infernurile logicii, care sunt nişte infernuri ale reducției, reducerii, în care nu se mai aud vocile lucrurilor, memoria lor marcată de uitare. Logica funcționează fără memorie. Ea se proiectează în ontologic direct, fără filtrul temporalității, drept pentru care uneori, în haosul interpretării şi dezintegrării creat în permanență de „logica uitării" de care este impregnată memoria, ea reprezintă tentația maximă, dezideratul suprem şi coerența izbăvitoare. Atâta doar că logica reprezintă simplificarea extremă a lucrurilor, distilarea lor până la inexistență, în timp ce formulele comprimate ale memoriei, amprentate de uitare, sunt încercări de cuprindere fără sărăcire, de abreviere care să deschidă noi orizonturi, de recuperare care să ia în calcul şi ceea ce s-a pierdut, şi restul care a rămas în urma acestei pierderi şi logica informală care a făcut ca acest rest să se păstreze, într-o formă sau alta.

Însă, marea problemă care intervine în acest moment este aceea că, memoria şi conştiința noastră fiind discontinue, acea logică ce ar încerca să le restituie în integralitatea lor ar

trebui să fie, de asemenea, discontinuă, o logică bazată, cum s-a spus, pe categoriile nopţii. Însă, o astfel de logică, deşi există în potenţă în orice discurs al nostru despre fiinţă, despre viaţă, fiind marcată de liniile de forţă ale daimonicului vieţii, nu are corespondenţă în limbajul nostru, în structurile limbii noastre, care sunt nişte structuri diurne, structuri interpretativ-dinamice coerente şi stabile. De aceea, disparitatea se menţine: în timp ce conştiinţa, memoria noastră este discontinuă, fiind trasată de marcajele nesubstituibile ale deciziei singulare, ale imprevizibilului rezultat prin acumularea de infinitezimale, de indecidabile, metoda, logica contrasă a memoriei, este continuă. Ea reprezintă o stilizare a haosului inepuizabil al memoriei.

Iniţial instrument al memoriei, avându-şi motorul în sine, haos structurant, haos care începe să se structureze printr-o logică internă ce reuşeşte să anuleze *terra incognita* printr-o formulă de ordine, metoda a început de la un moment dat să se substituie discontinuităţii conştiinţei. Între logica memoriei şi uitării şi logica metodei, disparitatea, lipsa de coincidenţă au început să crească, configurând în cele din urmă două domenii disparate: teritoriul în care se desfăşoară metoda se proiectează în ontologic în forma distilată, stilizată a lipsei de amintiri, de salturi, de pierderi şi discontinuităţi proprii unui timp uman căzut, ireversibil şi supus imperfecţiunii. Funcţionând în primă instanţă ca panaceu al memoriei, ea a devenit cu încetul un război declarat imperfecţiunii ei, mecanismului irepresibil al uitării. Metoda a început cu încetul să capete valoare de dictat, excluzând tot ceea ce putea să anuleze iluzia simplificării, iluzia acelui *incipit vita nova* de care este caracterizată. Metoda dă iluzia că viaţa se poate reînnoi în fiecare clipă, că, apucând-o pe un anume drum al cunoaşterii, toate evenimentele anterioare sunt puse între paranteze, instaurând un nou sens al unui nou început iluzoriu. Ea este caracterizată de un alt fel de uitare, *uitarea ştiinţifică*, o uitare bazată pe simplificare, pe anulare, pe această perpetuă iluzie a lui *incipit vita nova*. Pentru că

orice metodă înseamna posibilitatea începutului unei noi vieți. Greşeala ei este însă aceea de a crede că se poate menţine în această iluzie, pretinzând să o stilizeze.

Memoria însă, cea care ne împinge afară din apele uitării, de orice fel ar fi ea, ne reaminteşte că în aceste ecuații instabile în care ne plasăm, scindați între ireversibilul temporalității şi iluzia de a putea începe o viață definitiv nouă printr-o formulă de ordine, printr-o metodă care să traseze un nou drum, nu putem găsi un centru iradiant decât păstrând discontinuitatea memoriei, ascultând vocile lucrurilor, întrucât memoria este cel mai îndeaproape legată de auz. Recunosc că această idee a unei memorii (cuprinzând în acelaşi timp uitarea), care să se împotrivească infernurilor simplificatoare ale logicii, mi-a venit, dincolo de lectura fenomenologică a categoriilor zilei şi categoriilor nopții, pornind de la o notație întâmplătoare a Maríei Zambrano din culegerea sa, *Luminişuri*[2], în care îşi prezintă, ce-i drept doar într-o formă schițată, intuiția că ar trebui să existe o altfel de logică (noi am numit-o logică a categoriilor nopții) dincolo de coerenţa operațiilor logice ale deducției şi inducției. Că, dincolo de liniştitoarele operaţii ale deducției, care „pleacă de la o judecată universală pentru a ajunge la una singulară; de la abstract la concret, de la ceea ce se prezintă ca un adevăr al rațiunii la ceva viu înfăşurat în concret... făcându-ne să simțim şi să ştim că acest ceva, concret şi însuflețit, nu va putea niciodată să se ridice deasupra acestui veşmânt abstract care îl susţine în mod concret şi îl înfăşoară" (p. 41), şi de operațiile inducerii, „modesta şi mereu întârziata inducere" (p. 40), care face ca orice lucru concret şi însuflețit să nu se poată menține prin el însuşi, să nu-şi poată găsi în sine însuşi, în ceea ce este el, odihna şi rațiunea de a fi, trebuie să existe o altă logică de funcţionare. Această logică ar trebui de aceea să fie capabilă să facă deosebirea între raționamentul clasic „toți oamenii sunt muritori, drept pentru care, dat fiind că Socrate este om, rezultă

2 Cf. M. ZAMBRANO, *Luminişuri*, Humanitas, Bucureşti 2004.

că Socrate este muritor“, şi moartea unică, singulară a lui Socrate, care îl plasează, prin datele inconfundabile ale memoriei sale şi ale memoriei universale care înregistrează contextul singular al morţii şi al vieţii sale, deasupra simplificării operaţiilor logicii. María Zambrano încheie acest scurt pasaj astfel: „Şi poate continuând să le urmăm cu tenacitate, în loc de «Socrate este muritor», se va desena o figură care va da nume unei noţiuni a omului conform căreia a fi muritor (în sens logic, general, am adăuga noi) să nu mai fie atât de exclusiv de important. La fel de important ca însăşi această formă a morţii sale. Şi ca prin modul său impecabil de a muri Socrate să fie răscumpărat din toate infernurile, inclusiv din cele ale logicii“ (p. 42).

Această logică a memoriei este în acelaşi timp o logică a neliniştii. Pentru că, la fel cum amestecul conştiinţei cu viaţa este un amestec instabil, bazat pe disparitate, amestec cu greu recuperat într-o formulă discontinuă, care să fie capabilă să dea seama de specificul fiecăreia, la fel, amestecul fiinţei cu viaţa, asupra căruia memoria mea individuală, o memorie a uitării, încearcă să îşi pună amprenta, este în egală măsură un amestec instabil. Neliniştea se iveşte atunci când pierdem centrul, atunci când fiinţa şi viaţa se despart. Logica memoriei este prin aceasta neliniştită, întrucât ea este cea care trebuie să recupereze acest interval într-o altă modalitate decât cea a logicii deducţiei sau inducţiei. Viaţa nu trebuie de-dusă din centrul iradiant al fiinţei, la fel cum nici fiinţa nu trebuie in-dusă prin distilarea extremă a vieţii, ci, în amestecul fiinţei în genere cu viaţa în genere, se impregnează o realitate străină – sinele meu, viaţa mea inconfundabilă, marcată de memoria fragmentară a trecutului meu şi de uitarea, justificată sau nejustificată, a datelor temporale din care sinele meu e alcătuit. Acest sine al memoriei stabilizează într-un fel aparte disparitatea dintre fiinţă şi viaţă, dintre conştiinţă şi viaţă, configurează într-un fel anume aceste ecuaţii instabile.

Meditația asupra sensului acestei configurații reprezintă răspunsul activ al memoriei în fiecare etapă a vieții, fie că este vorba despre un răspuns intelectual, emoţional, senzorial sau pur şi simplu fizic. De cele mai multe ori, este vorba despre un complex al acestora, în care imaginea pe care ne-o facem despre partea deja petrecută a vieții noastre este însoțită de sentimente şi proiecții asupra a ceea ce ne aşteaptă. Limbajul memoriei aşadar, cel care realizează conjuncția, este în acelaşi timp un limbaj al uitării, bazat pe disparitate, în egală măsură pe categoriile zilei ca şi pe categoriile nopții (chiar dacă acestea sunt un caz limită al celor dintâi), un limbaj transgresând greutatea centrului şi totuşi menținând un echilibru gravitațional împotriva simplificării operațiilor logicii şi a iluziilor conferite de continuitatea metodei.

Încă o dată, care este, pe scurt, virtutea pozitivă a uitării, din moment ce ea disipează, relativizează, anulează? Pentru a răspunde la această întrebare, ar trebui să ne reamintim faptul că Lethe reprezintă pasajul, că, fiind inevitabil marcați de forțele temporalității, nu putem să facem trecerile între diferite etape ale vieții noastre fără imersiunea în apele uitării, fără ca această depăşire să nu însemne pe de altă parte şi o anulare. Continuitatea, coerența trecerilor, dorita coerență a destinului este de aceea în egală măsură dată de puterea incredibilă a uitării, ca şi de forța recuperatoare a memoriei. O memorie fără uitare ar conduce la un timp încremenit, la un timp glacial, compus din experiențe marcate o dată pentru totdeauna. În acest context, ar trebui să ne reamintim parabola biblică a soției lui Lot care se preface în stană de piatră, neputând descoperi binefacerile uitării, neputând să-şi întoarcă fața de la trecutul încremenit în urma ei, care în cele din urmă reuşeşte să o transforme într-un bloc de sare. Soția lui Lot este cea care perpetuează încremenirea clipei, la fel cum cei mai mulți oameni încremenesc într-un gest, într-o atitudine, într-o semnificație pe care şi-au conferit-o la un anumit moment dat al existenței lor. Drept pentru care se poate spune

că uitarea, în fragmentaritatea sa, e la rândul ei modelatoare – a uita cunoştinţe, pentru a putea năzui la adevăruri, a uita datele dizolvante ale devenirii temporale concrete, pentru a putea spera la un nivel sporit al înţelegerii. Uitarea reprezintă aşadar o scindare de nivel, o reproiectare într-un alt orizont, care să facă posibilă continuarea (plină de disparităţi, discontinuităţi şi salturi) a destinului uman. Memoria, profund ancorată în spaţiul uitării, al fragmentarităţii, este restul uitărilor umane, distilarea sensurilor, coincidenţa fiinţei cu viaţa şi a conştiinţei cu existenţa proprie, recuperarea disparităţii.

Memoria e recuperatoare, întotdeauna recuperatoare. Între ea şi aducerea aminte nu se instaurează o echivalenţă absolută. Memoria e fondul pe care se inserează aducerile aminte, reprezentând un *memento mori*, aşezarea tuturor datelor aducerii aminte, ale trecutului, sub reflectorul conştiinţei finitudinii, a morţii. Amintirea, adică a-mintirea, reprezintă în schimb conştiinţa lucidităţii, reflectarea prin interiorul minţii. Dacă e adevărat că raţiunea reprezintă organul cunoaşterii, al văzului (în sens larg), atunci inima reprezintă organul auzului. Cunoaşterea, înţelegerea se bazează pe formula „Priveşte în jur şi priveşte-te". Pentru a rămâne în acelaşi registru al cunoaşterii, al înţelegerii, de data aceasta o cunoaştere a memoriei, aceasta trebuie să fie căpătată prin intermediul auzului. Dacă există o viziune a auzului, o viziune a ochilor căpătată prin intermediul auzului, atunci aceasta e memoria. Un auz răsfrânt asupra lui însuşi, un auz care vede, un auz, audibil care se opreşte la un moment dat şi capătă deschidere.

Memoria, ca şi uitarea, e complexă: forma, imaginea, distilarea văzului sunt ultimele care se uită. Se uită în primul rând glasul, forma palpabilă, felul în care lucrurile ne întâmpină, *întâmpinările lucrurilor*. Tocmai aceste întâmpinări, vocea, mirosul lor provin din străfundurile memoriei lucrurilor. Memoria e aşadar ceea ce se aude atunci când lucrurile tac.

PROBLEMA MEMORIEI ÎN SOCIOLOGIA DE ORIENTARE FENOMENOLOGICĂ

Ştefan NICOLAE

In *The Social Construction of Reality*, Peter L. Berger and Thomas Luckmann are throwing a new light on the sociology of knowledge on the base of Husserlian phenomenology and of Alfred Schütz's analysis on the structures of the life-world. Their theoretical input is to be found in the inquiry concerning the way in which the subjective meaning of an action becomes objective facticity. For the sociology of knowledge an answer of this kind would imply to describe the birth and legitimation of institutions as objectified realities against the background provided by the dialectical process between individuals and society, between individual memory and social memory. The first step of our own analysis will uncover the memory appearing integrated in the institutionalisation process as „memory of an ever reiterated act“. Then, the problem of the memory is to be put anew on the upgraded level of legitimation in form of a legacy for future generations. Memory is for the third time discovered in the internalised social reality, generating the dialectical „friction“ between biography and its social place of occurrence. The enlarged horizon of these three facets of memory embodies language and temporality, and assures not only an „appeal to the memory“, but also the linguistic view on what is remembered and transmitted.

În cadrul sociologiei, memoria nu reprezintă o problemă aparte. Nu există contextul specific sau instrumentarul adecvat discuției, prin aceasta având în vedere o constelație conceptuală permeabilă la asemenea investigații. În general, problema memoriei este neglijată din punct de vedere teoretic; rarele momente în care memoria este avută în vedere iau fie forma studiului istoriei disciplinei, în sensul recuperării tradiției

sociologice, fie forma naiv-anecdotică a tematizării capacităţilor subiectului intervievat de „a-şi aminti" o trăire singulară sau întreaga viaţă, devenită relevantă pentru cercetător. Pe de altă parte, ar fi impropriu să argumentăm că, pentru o ştiinţă exactă, aşa cum sociologia aspiră să fie, memoria ar reprezenta o piatra de încercare, ce ameninţă să pună în pericol întregul său eşafodaj. În definitiv, cât de important poate fi rolul jucat de memorie pentru matematică sau astronomie, mai ales când aceasta poate fi livrată psihologiei, o altă ştiinţă exactă, ce tratează memoria în chip „riguros" şi retrimite misterul „ţinerii de minte" pentru totdeauna lămurit. Memoria este astfel tacit exilată în sfera mult mai cuprinzătoare a psihologiei, unde se bucură de un capitol vast, cu subdiviziuni specifice, disfuncţii şi panacee conexe, devenind, în fine, transparentă capacitatea de stocare şi întrebuinţare în situaţii diverse, conştient sau nu, a unui bagaj informaţional de o nebănuită complexitate. De această analiză psihologică a memoriei sociologia se bucură ca de un „de la sine înţeles", ca de un ustensil în absenţa căruia „ieşirea pe teren" a sociologului şi-ar pierde din capul locului întemeierea.

I

Astfel, sunt încă de la început necesare câteva clarificări privitoare la structura memoriei, structura a ceea ce este păstrat în memorie şi a felului în care ceea ce este păstrat în memorie poate fi actualizat. Două sunt motivele ce legitimează demersul nostru: pe de o parte, însăşi desfăşurarea discursului lui Peter L. Berger şi Thomas Luckmann le presupune, şi anume prin trimiterile repetate la scrierile lui Alfred Schütz şi la fenomenologia lui Husserl[1] – nu vom putea conduce

1 *Cf.* P. L. BERGER şi T. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2004, p. 22: „Pentru că argumentaţia noastră

discuția privitoare la memorie în contextul subiectivității şi al intersubiectivității, fără a tematiza adecvat modificarea reducției fenomenologice operate de Schütz; pe de altă parte, prin problema memoriei, intrăm într-o zonă difuză, plasabilă nu doar între filozofia teoretică şi sociologie, ci, în acelaşi timp, o zonă la care participă ştiințe înrudite precum filozofia religiei, lingvistica sau psihologia – o asemenea clarificare conceptuală este de neocolit pentru stabilirea direcției analizei noastre.

Prin „memorie" nu avem în vedere sensul psihologic al termenului, aflat în proximitatea unei colecții generale de date. Memoria este un proces intențional, o trăire a conştiinței, conținutul acestuia neaparținând lumii exterioare, ci fiind existență intențională a unei stări de fapt. Din această perspectivă, memoria pare a fi un fenomen extrem de personal, fapt ce ridică încă de la bun început două dificultăți: cum este în genere posibilă rememorarea în masă, ca în cazul celebrări unei sărbători? Cum arată intermedierea a ceea ce este reamintit?

Husserl reuşeşte să izoleze conştiința şi trăirile acesteia printr-o reducție, o punere în paranteză a lumii exterioare, proces indicat drept o ἐποχή *fenomenologică*. Ca urmare a acestui fapt, existența lumii exterioare devine accesibilă doar ca in-existență[2]. Pe de o parte, reducția fenomenologică garantează certitudinea cunoaşterii ego-ului transcendental, pe de altă parte, accesul către intersubiectivitate, plasată la nivelul atitudinii naturale, se blochează în bună măsură. Ca răspuns la această ἐποχή fenomenologică, A. Schütz propune la rândul său o ἐποχή în cadrul atitudinii naturale, prin care însă nu *încrederea*, ci, din contră, *neîncrederea* în lumea exterioară este pusă de data

se bazează pe întreaga operă a lui Schütz (...) nu am mai numit în text trimiterile la locurile decisive din scrierile deja publicate ale lui Schütz." Traducerea citatelor din ediția germană ne aparține.

2 „Lumea nu este pentru mine nimic altceva decât ceea ce este conținut în *cogito* ca ființând conştient şi având validitate pentru mine", *cf.* E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 22.

aceasta în paranteză. Prin această reformulare, Schütz reuşeşte să replaseze intersubiectivitatea şi lumea cotidianității în centrul discuţiei. Dincolo de aceasta, şi analizele lui Husserl sunt reorientate de către Schütz în direcţia intersubiectivităţii lumii cotidianităţii, în sensul că, pentru Schütz, existenţă intenţională au numai acele elemente reamintite ce pot demonstra o legătura cu fenomene sociale intersubiective.

Odată cu tematizarea cotidianităţii şi a intersubiectivităţii, problema memoriei capătă o nouă dimensiune în jocul nesfârşit al protenţiilor si retenţiilor. Aceasta nu înseamnă însă că, pentru Schütz, conştiinţa pierde din importanţă (a se vedea de exemplu rolul pe care retenţiile îl joacă pentru limbaj sau cel al lui *durée* în analiza temporalităţii specifică lumii cotidianităţii)[3], ci că, în acest caz, are loc o schimbare de perspectivă: dacă ceea ce este păstrat în memorie trimite la intersubiectivitatea cotidianităţii, atunci actualizarea a ceea ce este păstrat în memorie, deşi aparţinând conştiinţei, este parte a lumii exterioare, nu însă ca fapt fizic, ci ca fenomen social.

Reformularea fenomenologiei husserliene operată de Schütz, scoate la iveală în acest punct un aspect decisiv: în spatele sensului unei acţiuni cotidiene se găseşte un fenomen al conştiinţei ce este susţinut de retenţii a căror sursă este plasată în cotidianitate. Aceste acţiuni sunt numite, potrivit terminologiei lui Schütz, „activităţi" (*Wirken*)[4]. Legătura dintre sensul subiectiv şi facticitate – ce alcătuieşte întrebarea cărţii lui Berger şi Luckmann – implică în acest fel memoria ca elementul

3 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, in *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Matinus Nijhoff, Den Haag, 1971, pp. 243-250.

4 „Activitatea este (...) acţiunea plănuită în lumea exterioară, caracterizată prin intenţia de a da naştere prin mişcări corporale unei stări de fapt proiectate. (...) Aşa cum va fi arătat imediat, sinele treaz uneşte în şi prin activităţile sale prezentul, trecutul şi viitorul său într-o dimensiune temporală specifică." (*ibidem*, pp. 242-243)

esențial ce păstrează facticitatea şi apoi o redă *acesteia* ca sens subiectiv survenit în activități.

Din punct de vedere metodologic, avem însă nevoie de un „punct zero“ al memoriei, pornind de la care să putem problematiza ceea ce este reamintit – care formează contextul activității.

II

Dacă vom pune întrebarea privitoare la un punct zero al memoriei, atunci nu doar chestionatul, ci şi ceea ce este obținut în urma întrebării trebuie să se situeze în afara sferei psihologiei sau fiziologiei. Aceasta înseamnă că nu avem în vedere nici momentul apariției primei amintiri (să spunem în anul al doilea sau al treilea de viață) şi nici locul acestei amintiri în creier. În acelaşi timp însă, nu putem nega prezența unei astfel de amintiri, cât timp apariția acesteia trimite la un context social. Tocmai de aceea este îndoielnic că o abordare psiho-fiziologică ne poate spune ceva despre structura eminamente socială a amintirii. Aşa după cum aminteam, memoria, conform terminologiei folosite, trebuie să indice un fapt social ce se lasă tradus şi conținut într-o acțiune socială. De aceea este importantă refacerea unei situații originare, ce ne oferă accesul către memoria socială originară. Originaritatea de care vorbim nu trebuie gândită, în acest context, temporal – altfel descoperim psiho-fiziologicul –, ci este descoperită în primul moment al procesului social, şi anume în *externalizare*. Cu alte cuvinte, nu suntem interesați acum de *internalizarea* unei realități sociale, când o lume primară aduce sau ar putea să aducă cu sine o memorie „primară“. Aşa cum vom vedea, în cazul internalizării, localizarea temporală, timpul însuşi nu este înțeles decât ca succesiune[5].

5 Aici ne referim la felul în care Schütz foloseşte acest concept, şi anume că „acţiune“ în sens general (lat. *actio*). *Cf.* A. SCHÜTZ, *Über die*

Dacă avem de-a face cu o realitate structurată social, atunci externalizarea sensului social va avea loc într-un context social. În acest fel, memoria originară apare în plină interacţiune socială, în forma sa eminentă, şi anume în ceea ce Berger şi Luckamann, în prelungirea gândirii lui Schütz, numesc „situația-vis-à-vis". Situația-vis-à-vis presupune încă de la început tipizări ce ne permit nu doar definirea celuilalt, ci şi, concomitent, definirea situaţiei prezente. Tipizările aparţin internalizării şi sunt obţinute tocmai în timpul acesteia, funcţionând drept condiții generale al interacţiunii. Memoria implicată aici îşi are sursa exact în procesul internalizării. Există însă o „altă" memorie, specifică exlusiv externalizării, şi anume memoria ce este avută în vedere în cadrul situației-vis-à-vis, atunci când vom considera o situaţie-vis-à-vis din perspectiva instituției. Avem în vedere aşadar memoria obişnuinţei, respectiv habitualizarea, ce conţine *in nuce* o instituţie, sau, altfel spus, memoria conţinută în „actul mereu repetat".

În acest punct, este decisiv pentru analiza noastră exemplul propus de Berger şi Luckmann înfăţişând o interacţiune între „A" şi „B", numit adesea şi „exemplul lui Robinson Crusoe"[6]. Prin interacţiunea celor doi, adică drept urmare a oricărei acţiuni şi prin transformarea acţiunii în ceea ce Schütz numeşte „acţionare" (*Handlung*, *actum*)[7], aşadar o „acţiune trecută", are loc pentru prima dată o tipizare. Este extrem de important de diferenţiat în acest punct între *acțiune* şi *acționare*, pentru că tipizarea apare abia în relația dintre prezent (acţiune) şi trecut încheiat (acţionare). Tipizarea este astfel rezultatul unei activități mental-reflexive ce implică retenţii. Cu alte cuvinte, numai

mannigfaltigen Wirklichkeiten, *op. cit.*, §4: *Die Zeitperspektive des „ego agens" und ihre Integration.*

6 *Cf.* BERGER şi LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 60 *sq.*

7 „*Acţiunea* ca proces ce durează, ca derulare (*actio*), trebuie delimitată de *acţionarea* deja săvârşită, ca lucru (*actum*) încheiat", *cf.* A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, *op. cit.*, p. 245.

memoria ne permite acum, pe de-o parte, să considerăm acțiunea ca acționare şi, pe de altă parte, să surprindem sensul – atât al acțiunilor noastre, cât şi al acțiunilor celorlalți – ca tipizare.

La acest nivel, însă, memoria nu este în mod nemediat tipizare, deşi ambele aparțin conştiinței. S-ar putea spune că memoria este condiția de posibilitate a oricărei tipizări. Aceasta nu înseamnă doar că nu putem tipiza decât ceea ce ne amintim, ci că ceea ce este rememorat şi păstrat în memorie re-prezintă o parte a realității. Potrivit lui Schütz[8], orice acțiune este o formă de comportament, indiferent dacă este vorba de un comportament *tacit* sau *explicit*; în continuare, o acționare este definită drept o *acțiune explicită*. În ceea ce priveşte exemplul nostru, „situația-vis-à-vis" presupune în permanență o rețea de acționări, prin care sunt înțelese acele acțiuni ce nu doar că generează o schimbare la nivelul lumii exterioare, ci şi, sau, mai precis drept consecință a acestui fapt, creează realitate. Ceea ce eu păstrez astfel în memorie nu este doar sensul acționării celuilalt, ci şi realitate socială. Doar datorită acestei realități sociale, pe care eu o primesc în conştiință ca in-existență poate fi realizată o tipizare. În acest sens, ceea ce este reamintit este lumea comună, în care acționarea mea şi a celuilalt au loc. În „situația-vis-à-vis", lumea celuilalt, instaurată prin acționarea sa, nu are pentru mine un caracter potențial, ca una dintre lumile mele posibile, ci este actuală, în măsura în care locurile noastre în cadrul lumii sunt interşanjabile.

Când A gândeşte, ca reacție la acționarea lui B: „aceasta ar fi din nou", se pune în mod firesc problema unei tipizări[9], dar în acelaşi timp este o lume comună recognoscibilă, şi anume o lume pentru care aceste tipizări pot fi valide. Schütz observă în acest context că celălalt nu ni se livrează niciodată în întregul său; el trăieşte pentru noi în aceasta lume a noastră doar prin

8 *Ibidem.*

9 *Cf.* BERGER şi LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 60.

intermediul acționării sale şi prin tipizările pe care le obținem în fundamentul in-existenței lumii.

III

În „primul“ moment al procesului social, în actul externalizării sensului acțiunii, dimensiunea decisivă este dată de acționare, prin intermediul căreia un fapt social, înțeles drept purtător de realitate – determinată aici ca lume comună – devine existență intențională. Accentul cade în mod firesc pe acțiune, pe interacțiunea însăşi, ceea ce ar însemna că la acest nivel numai acționarea este capabilă să producă amintiri. Memoria este prezentă însă şi în al „doilea“[10] moment, de data aceasta însă rolul principal fiind jucat de limbă.

O primă observație ce trebuie făcută este că problema memoriei ar putea fi mult mai potrivit tratată în cadrul *legitimării* înțeleasă drept componentă a *obiectivării* sensului. De aceea, din motive metodologice, ne rezumăm aici doar la cele patru niveluri ale legitimării. Pe de altă parte, punerea în discuție a raportului dintre memorie şi limbă nu va fi realizată prin apelul la limba maternă, limbile străine sau limbile aparținând unei sub-lumi. O asemenea tentativă nu poate avea sens decât în măsura în care limba este luată drept obiect tematic al cercetării cu privire la procesul socializării. O posibilă direcție în care analiza s-ar putea dezvolta ar reprezenta-o în acest caz cercetarea felului în care învățarea unei limbi coincide cu descoperirea unei lumi. Cu alte cuvinte, trebuie cercetat felul în care un proces social poate fi adus la lumină prin intermediul exercițiului vorbirii.

10 Cele trei momente indicate de BERGER şi LUCKMANN nu prezintă o continuitate temporală lineară, ci sunt mai degrabă aspecte diferite ale aceluiaşi proces: „Ca un fenomen social, cele trei componente [externalizarea, obiectivarea şi internalizarea, *n. n.*] nu sunt reprezentabile în forma unei desfăşurări temporale.“ (*ibidem*, p. 139.)

Pentru legitimare, limba este un mediu ce intermediază cunoaşterea despre realitate, respectiv o parte a acesteia sub forma unei instituţii[11]. Pentru a face mai vizibilă graniţa dintre *socializare* şi *legitimare*: cunoaşterea ce este livrată în cadrul legitimării se constituie ca răspuns la întrebarea „de ce?“ (de exemplu: De ce este realitatea / instituţia aşa şi nu altfel?), în timp ce pentru internalizare întrebarea „ce?“ este de departe mult mai importantă (de exemplu: ce este în genere realitatea?). Întrebarea „de ce?“ este în cazul primului nivel mult mai uşor de surprins, în măsura în care ea este pusă în legătură cu întrebările repetate ale copilului[12]. Nevoia de cunoaştere ia deja forma unei racordări la ceea ce am putea numi „memorie socială“. Singura problemă constă în faptul că această memorie socială nu poate apărea decât în condiţiile în care o formă de existenţă a realităţii – în acest caz instituţia – este într-un fel conţinută în conştiinţă. Copilul însă nu are o experienţă a instituţiei şi, din cauza acestei lipse, nu i se poate oferi decât o legitimare *pre-teoretică*, aşa cum această etapă a legitimării este numită de Berger şi Luckmann, unde „pre-teoretic“ indică nu doar o incapacitate de reflecţie, ci în special faptul că ceea ce este obţinut în urma întrebării nu poate fi pus în legătură cu vreun conţinut al conştiinţei: din punct de vedere lingvistic, răspunsul pe care copilul îl primeşte nu are un corelat semnificativ şi ca atare nu se constituie într-o comunicare autentică, nereprezentând în sens strict un răspuns.

Prin „postulatele teoretice în formă rudimentară“[13] se stabileşte pentru prima dată o legătură puternică între individ şi memoria socială, în măsura în care abia acum limba acţionează

11 „Legitimarea spune individului nu doar de ce *trebuie* să realizeze o anumită acţiune, iar pe cealaltă nu. Ea îi spune şi de ce lucrurile sunt aşa cum sunt. Cu alte cuvinte: în cazul legitimării instituţiilor «cunoaşterea» o ia înaintea «valorilor».“ (*ibidem*, p. 100)

12 *Ibidem*, p. 101.

13 *Ibidem*.

ca mediator al cunoaşterii. Ceea ce este intermediat ia forma unui bagaj de cunoştinţe conţinut de tipizări si păstrat de memoria socială. Dacă limba – şi putem vorbi de „limbă“, căci suntem deja în fața unei forme de comunicare – intermediază memoria, atunci este intermediată concomitent şi acea parte a realității alcătuită *de facto* din activități. Limba ar avea astfel calitatea de a însufleți amintita „situație-vis-à-vis“ originară. Trebuie amintit încă o dată că nu vom dezvolta în acest context problema felului în care un conținut al conştiinței poate fi transmis printr-o limbă comună unei alte conştiinţe. Ne limităm la a observa faptul că, prin intermediul limbii, copilul dobândeşte, chiar dacă în chip rudimentar, sensul unei activități ce nu îi aparține şi cu toate acestea este o parte componentă a instituției.

Începând cu al treilea nivel al legitimării, se poate diferenția între două dimensiuni ale memoriei. Pe de-o parte, întâlnim aici teorii ale legitimării[14], ceea ce înseamnă un sistem complet articulat de cunoştinţe, ce uneşte elemente numeroase şi aparent eterogene. Memoria se înfățişează în primă instanță drept capacitatea de a considera mai multe conținuturi ale cunoaşterii ca alcătuind un context: fiecare element al teoriei legitimării trimite la un altul şi toate la o stare de fapt, la realitate, la instituție. Relevanța unuia sau altuia dintre elemente nu poate fi (şi în anumite condiții nici nu este permis să fie) pusă sub semnul întrebării – dacă un element lipseşte, întreaga construcție teoretică poate imploda[15]. Pe de altă parte, în cazul acestei etape a legitimării, avem de-a face cu o recreare a instituției înseşi. Instituția „trăieşte“ în bună măsură în şi prin teorii ale legitimării ce îi sunt anexate; existența sa se anunță

14 „Pe al treilea nivel al legitimării se găsesc teorii explicite ale legitimării, ce justifică o secţiune instituţională prin intermediul unei conţinut diferenţiat de cunoaştere.“ (*Ibidem*)

15 BERGER Şi LUCKMANN dau aici exemplul ritualurilor. Important în această privinţă nu este doar faptul că, în timpul ritualului, fiecare preia un anumit rol, ci şi că desfăşurarea ritualului trebuie să fie şi este respectată cu stricteţe.

exact prin aceste teorii ale legitimării; iar cel care, la acest nivel, intră in legătura cu teoriile legitimării ia parte în mod efectiv la instituţie şi la apariţia ei. Cu alte cuvinte ne aflăm „aici", unde şi când instituţia se naşte, împărţim acelaşi spaţiu şi acelaşi timp cu „părinţii" instituţiei şi ne bucurăm de repunerea în scenă a „situaţiei-vis-à-vis" originare. Aceasta înseamnă în continuare că, mulţumită conţinuturilor de cunoaştere ce mi-au fost intermediate în cadrul teoriilor de legitimare, dobândesc pentru prima dată acces la memoria socială: îmi pot aminti pentru că am realizat în mod *teoretic* (opusul unui fel *pre-teoretic*) experienţa acelei realităţi ce a condus la apariţia instituţiei. Altfel spus, îmi pot aminti ce îşi pot aminti toţi, pentru că acum una şi aceeaşi lume se bucură, atât în conştiinţa mea, cât şi în a lor, de existenţă.

Ultimul nivel al legitimării – şi deopotrivă cel mai dificil de interpretat – este cel al lumilor simbolice[16]. Dificultatea nu constă neapărat în tendinţa acestor lumi ale sensului de a oferi o semnificaţie generală realităţii[17], ci mai degrabă în faptul că o asemenea experienţă generală nu a fost şi nu va putea fi realizată efectiv niciodată. Cu toate acestea, este prezentă şi în acest caz o formă aparte de memorie: după cum am văzut, conform lui Schütz, întreaga noastră conştiinţă funcţionează ca o „copie" a unei realităţi structurate social. Dacă vorbim însă de o legitimare generală a realităţii, atunci privim realitatea *în întregul ei*. Invers, un asemenea întreg al realităţii presupune integralitatea conştiinţei, ceea ce înseamnă că va trebui să avem acces la conştiinţă în întregul ei pentru a putea trata în mod adecvat problema memoriei. În acest punct se pune întrebarea

16 *Cf.* BERGER şi LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 102.

17 „Acest nivel al legitimării se deosebeşte de celelalte prin întinderea presupusă de integrare. (...) Acum (...) sunt integrate *toate* părţile ordinii instituţionale într-un sistem integrator, ce fundamentează o lume în sens propriu, pentru că acum *orice* experienţă omenească poate fi gândită ca ceva plasat în interiorul său." (*ibidem*, pp. 102-103)

privitoare la modul în care poate fi atinsă în genere integralitatea conştiinţei. Răspunsul pe care Berger şi Luckmann îl oferă se sprijină din nou pe analizele lui Schütz şi pe fenomenologie: ceea ce ne închează din elemente disparate este „grija fundamentală", moartea[18]. Privitor la aceasta, nu doar că memoria propriei finitudini este fundamentul implicit al oricărei activităţi – în sensul determinării acesteia prin teama în faţa propriei morţi – ci grija fundamentală oferă imboldul pentru o concepţie integratoare a realităţii şi a legitimării acesteia.

IV

Al treilea şi ultimul moment al procesului social este *internalizarea*. Tratarea problemei memoriei în cadrul internalizării, respectiv în cadrul *socializării primare* şi *secundare*, obligă în primă instanţă la identificarea unui *nexus* al internalizării: dacă în cadrul externalizării relaţia cu memoria a fost căutată în cadrul activităţii, dacă determinantă pentru legitimare a fost limba, ce rămâne în acest caz fundamental pentru internalizare? Răspunsul la această întrebare trebuie căutat în felul în care Berger şi Luckmann concep procesul social. Aceasta a fost definit încă de la început ca fiind unul „dialectic", iar aceasta înseamnă nu numai că propriile sale componente sunt detaşabile doar în cadrul analizei, dar şi că raportul cu memoria se prezintă ca o sinteză. Internalizarea operează la rândul său ca un astfel de moment al sintezei, ceea ce înseamnă că memoria iese în acest moment în evidenţă atât prin activitate cât şi prin limbă[19].

---

18 „Această experienţă fundamentală dorim să o numim *grija fundamentală*. Aceasta este aşteptarea originară din care provin toate celelalte – numeroasele sisteme împletite de speranţe şi temeri, de dorinţe şi împliniri – ce îi îndeamnă pe oameni în atitudinea naturală la stăpânirea lumii, la depăşirea piedicilor, la proiectarea planurilor şi îndeplinirea lor.", *cf.* A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, *op. cit.*, p. 262.

19 „Omul nu se naşte ca membru al societăţii. (...) Trebuie să devină membru al acesteia. Există astfel o perioada în care omul este introdus în participarea

După cum observam, odată cu internalizarea, ajungem în apropierea unei înțelegeri a timpului ce ne oferă posibilitatea de a dezvolta temporalitatea specifică memoriei. Cu alte cuvinte, problema memoriei nu va fi discutată doar pe cele două nivele ale internalizării, ci internalizarea ca atare, şi anume în integralitatea sa, va fi expusă ca memorie. În general, socializarea primară oferă memoriei condiția de posibilitate, apărând însă efectiv ca memorie abia în cadrul socializării secundare. Aceasta nu înseamnă că memoria este total absentă în cadrul socializării primare, ci doar că, prin socializarea secundară, se obține integralitatea unei moment social[20].

În socializarea primară, locul întâlnirii cu Celălalt este semnificat de propria corporalitate a copilului. Corporalitatea nu trimite în mod automat la atingere, care poate fi înțeleasă ca auto-descoperire a plasării spațiale comune într-o lume comună, ci semnalează sursa oricăror conținuturi ale conştiinței, aceasta însemnând că, pentru prima dată, copilul percepe şi preia activitatea Celuilalt şi are simultan acces către constituția propriei sale conştiințe. Lumea în care sunt născut capătă astfel pentru mine existență intenţională, pe de-o parte, prin preluarea activității celuilalt şi, pe de alta parte, prin intermedierea sa lingvistică. Limba maternă, internalizată în cadrul socializării primare – făcând acum abstracţie de *conținutul* specific al cunoaşterii – scoate simultan la lumină propria mea existență: ea reflectă starea mea socială (țara mea, clasa socială căreia îi aparțin), determină poziția mea în lume (sunt băiat, fată, copilul părinților mei) şi este în aceeaşi măsura o parte componentă a propriei mele identități. În socializarea primară, ne aflăm la

sa la dialectica socială.“, *cf.* BERGER şi LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 139.

20 „Procesul ontogenetic prin care aceasta [obținerea calității de membru al unei societăți, *n. n.*] este adusă la îndeplinire este socializarea, care poate fi definită ca fiind introducerea fundamentală şi completă a unui individ în lumea obiectivă a unei societăți sau a unei părți a unei societăți“ (*Ibidem*, pp. 140-141).

începutul cristalizării conştiinţei, în care o lume şi eu însumi, ca membru al acestei lumi, devenim corelate intenţionale.

Odată cu intrarea într-o nouă lume, se atinge din nou problema memoriei. Într-o sub-lume, conţinuturile conştiinţei, ce reprezintă intenţional lumea primară sub forma unui context omogen, vor trebui permanent actualizate. Posibilitatea de a primi noi conţinuturi sau de a învăţa o limbă nouă rezidă tocmai în faptul că ceea ce a fost păstrat în memorie drept „copie" intenţională a lumii primare este tematizat, într-o nouă lume şi în activităţile puse la dispoziţie de noua lume, ca retenţie. De aceea, se poate afirma că, abia acum, într-o nouă lume, când lumea primară funcţionează sub formă de retenţie pentru activitate, aceeaşi lume primară se cristalizează la nivelul conştiinţei. Cu alte cuvinte, lumea primară devine tema explicită, ca retenţie, abia în socializarea secundară. Această transformare spectaculoasă a lumii primare este analizată pe larg de Schütz cu privire la exemplul individului ce se întoarce acasă[21]. Pentru că ceea ce este prezent în conştiinţă apare mereu ca retenţie în orizontul activităţii, aceste conţinuturi sunt puse in discuţie, sunt analizate şi valorizate cu fiecare activitate. Nu doar noua lume se delimitează valorizant pe baza in-existenţei lumii primare, ci şi limba, chiar şi atunci când nu este vorba de una străină, capătă o semnificaţie nouă: cuvintele au un sens nou, ce se înfăţişează ca o nouă treaptă semantică prin raportare la sensul deja prezent la nivelul conştiinţei, indicând o realitate nouă şi „străină".

21 „Ruperea sa de patrie a înlocuit experienţa vie [experienţa grupei sociale primare, *n. n.*] prin memorie, iar amintirile sale mai păstrează doar sensul vieţii sale de odinioară.", *cf.* A. SCHÜTZ, *Der Heimkehrer*, in *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Martinus Nijhof, Den Haag, 1972, p. 76.

V

Putem trăi fără memorie? Aşa cum am văzut, dacă memoria este o parte componentă fundamentală a conştiinţei noastre, o asemenea posibilitate este de negândit. Cu toate acestea, există şi alte forme ale memoriei, ce aparţin în aceeaşi măsură sferei sociologiei, ce nu au putut fi aduse aici în discuţie. Ne gândim, de exemplu, la nostalgie, când Ceilalţi sunt prezenţi doar ca amintire; ne gândim la comemorarea unei sărbători, când amintirea este înlocuită de tradiţie; şi ne gândim la plictis, când nu ne mai „amintim“ ce ar fi acum mai potrivit de făcut. Toate aceste forme ale memoriei, devenite teme ale fenomenologiei, ar putea reprezenta în aceeaşi măsură o nouă direcţie de dezvoltare pentru sociologie.

MEMORIILE MIROSURILOR

Mădălina DIACONU

The sense of smell serves not only to the practical orientation within the environment and the society, but also to the self-knowledge. The recollection of odours constitutes the subject's identity as a temporal unity and lays the basis for our unquestioned confidence in the world. The olfactory memory has a strong affective, episodic and contextual character, is long lasting and operates to some extent outside the language. The features and even the existence of representations of smells that "fill" the olfactory memory are still open questions in the sciences of nature. From a philosophical perspective, the recognition of odours opens and revives past worlds. The smell that goes by and passes away leaves behind traces and inscribes narrative memoirs into the subject's memory.

Schopenhauer desemna mirosul drept „simțul memoriei", datorită puterii sale de evocare[1]. Şi totuşi, în pofida interesului cert al filozofilor pentru fenomenul memoriei, cu rare excepții, istoria filozofiei se caracterizează printr-o constantă depreciere a simțului olfacției, drept un simț preponderent animalic, subiectiv şi, deci, inferior[2]. Mirosului i s-au obiectat caracterul subiectiv, irațional şi instinctiv-animalic, efemeritatea, o terminologie săracă, presupusul raport invers proporțional cu gradul de inteligență şi nu în ultimul rând – ca la Kant şi Simmel – inutilitatea socială. Cel mai adesea însă s-a tăcut asupra

1 *Cf.* A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, p. 122.

2 *Cf.* I. KANT, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", în *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. VII: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 157 sq.

mirosurilor, iar în spatele acestei *olfactory silence* se ascunde o implicită tabuizare a olfacției în mediile academice: aşa-numitele „academic studies of smell" nu sunt luate în serios şi riscă să fie tratate drept frivole şi irelevante, constată Constance Classen, David Howes şi Anthony Synnott[3]. Nici măcar ştiințele naturii nu au fost în stare să elaboreze până acum o teorie unitară şi sistematică despre mirosuri. De fapt, cercetările pe această temă se află abia la început[4] şi progresează în mod paradoxal, în sensul că, paralel cu obținerea de noi cunoştințe, se înmulțesc şi întrebările şi problemele neelucidate[5].

În cele ce urmează, ne vom concentra mai întâi asupra modului în care memoria olfactivă constituie sentimentul unei încrederi funciare în lume, aşa cum este prezentată această teză în fenomenologia simțului oral a lui Hubert Tellenbach. Într-o a doua parte, vor fi rezumate rezultate ale ştiințelor experimentale contemporane referitoare la specificul memoriei olfactive şi la existența unor reprezentări ale mirosurilor. În final, ne vom opri asupra limbajului despre mirosuri şi asupra modului în care narațiunile biografiei olfactive contribuie la constituirea identității personale.

3 Aşa-numitele „academic studies of smell" nu sunt luate în serios şi „riscă să fie respinse drept frivole şi irelevante", constată C. CLASSEN, D. HOWES şi A. SYNNOTT în introducerea la lucrarea lor interdisciplinară *Aroma. The Cultural History of Smell*, Routledge, London, New York, 1994, p. 5.

4 *Cf.* J. GSCHWIND, „Die Bedeutung von Gerüchen", în *Planung und Analyse*, Nr. 17, pp. 161-164.

5 *Cf.* R. DOLLASE, „Motivation der Parfümwahl. Eine naivpsychologische Reinterpretation geruchs- und parfümpsychologischer Erkenntnisse", în P. JELLINEK, *Die psychologischen Grundlagen der Parfümerie*, Hüthig, Heidelberg, 1994, p. 214.

Fenomenologia simțului oral sau despre cum mirosurile întemeiază încrederea omului în lume

Deşi fenomenologia consideră percepţia sensibilă drept paradigma şi baza oricărei experienţe, în mod concret ea pleacă în interpretările sale tot de la percepţia vizuală, eventual auditivă sau tactilă. Inclusiv recenta *Leibphänomenologie* a extins în general cercetarea tradiţională a „simţurilor teoretice“ (văzul şi auzul, aşa cum au fost ele numite de Hegel) doar asupra chinesteziei[6]. De aceea, cea mai perseverentă căutare a unor surse bibliografice pentru analize fenomenologice ale experienţei olfactive este destinată eşecului.

O excepţie notabilă în această privinţă o constituie interpretarea simţului oral de către Hubert Tellenbach în *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes* (1968)[7]. Conceptul de simţ oral a fost introdus de Ludwig Edinger în 1911 şi reuneşte mirosul, gustul şi aşa-numitul *Haut-Schleimhautgefühl* (resimţirea pielii şi a mucoaselor). Percepţia olfactivă este inimaginabilă în absenţa chinesteziilor subiectului (mai precis, a respiraţiei); reversul caracterului activ al trupului îl constituie receptivitatea şi vulnerabilitatea afectivă şi vitală (*Affizierbarkeit*) faţă de stimuli.

Tellenbach distinge între o olfacţie receptiv-senzitivă şi una determinativă. În primul caz, mirosul este apreciat drept plăcut sau neplăcut, ceea ce induce spontan o anumită dispoziţie afectivă şi produce acordarea subiectului cu mediul sau fenomenul de omogenizare afectivă (*Einstimmung*). Spre deosebire de primul tip, olfacţia determinativă reprezintă o activitate intenţională şi presupune identificarea sursei mirosului, examinarea lui calitativă şi aprecierea sa în termeni practic-vitali. Pe scurt,

6 *Cf.* B. WALDENFELS, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

7 *Cf.* H. TELLENBACH, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Otto Müller, Salzburg, 1968.

mirosul îndeplineşte aici o funcţie de avertizare şi de protecţie. Dacă în olfacţia receptiv-senzitivă obiectul este determinat doar vag, drept conţinutul unei trăiri, în olfacţia de inspecţie obiectul se condensează sub forma unui lucru substanţial. Prima atitudine este, după Tellenbach, estetică, cea de-a doua, teoretică.

Efectul „nemijlocit" al mirosurilor asupra dispoziţiei noastre afective a primit între timp şi explicaţii fiziologice. În ce-l priveşte pe Tellenbach, el perpetuează teoria aristotelică despre simţuri ale distanţei şi simţuri de contact (mirosul aflându-se între cele două categorii), însă precizează totuşi că absenţa distanţei dintre subiect şi stimul nu este numai una fizical-metrică, ci implică şi o spaţialitate calitativă: olfacţia este prin excelenţă un simţ al apropierii şi al intimităţii. Concepţia despre spaţiul fizic din ştiinţele naturii este de altfel inadecvată pentru înţelegerea mirosurilor, întrucât acestea nu pot fi măsurate, nici numărate, divizate ori comunicate în mod obiectiv[8]. Mirosurile nu au laturi/perspective (*Abschattungen*), ci sunt receptate drept întreguri sau atmosfere, ceea ce presupune, desigur, dificultăţi suplimentare de ordin metodologic în studierea lor[9].

Repetiţii ale aceloraşi stimuli conservă „elementul non-perisabil al trecutului – şi anume caracterul atmosferic (*das Atmosphärische*)"[10]. Conceptul de atmosferă va fi dezvoltat mai târziu în fenomenologie de Hermann Schmitz şi Gernot Böhme şi se constituie drept un etaj superior al olfacţiei biologice. Indivizi şi grupuri, peisaje şi culturi, ba chiar anumite situaţii (precum cea de descompunere fizică a stareţului Zosima în *Fraţii Karamazov*) emană o atmosferă specifică. Ea este resimţită în mod cert şi intersubiectiv, chiar dacă nu poate fi descrisă fără rest şi rămâne inexplicabilă. Deseori atmosferele nu sunt nici măcar receptate în mod conştient. Desigur, atmosferele emanate pot

8 *Ibidem*, p. 28.
9 *Ibidem*, p. 59 *sq*.
10 *Ibidem*, p. 32.

deştepta ostilităţi sau antipatii spontane faţă de persoane sau locuri ori pot duce la discriminări, însă la fel de importantă este contribuţia lor la constituirea unei încrederi funciare a omului în lume, care este anterioară oricăror argumente (exemplul tipic: încrederea copilului în mamă). În acest sens, atmosfera are o funcţie de protecţie, separând mediul familiar individului de lumea largă, resimţită drept străină. Acest „înveliş atmosferic“ joacă un rol esenţial mai ales în primii ani de viaţă; raportarea la sine şi contactele cu ceilalţi oameni se dezvoltă mai întâi sub forma unui „schimb atmosferic“ între indivizi, arată Tellenbach[11]. Abia mai târziu se constituie aura comună unei lumi, ca un fel de „integrală atmosferică“; ea condiţionează apartenenţa copilului şi apoi a adultului la un grup şi la o lume culturală (fenomenul „mirosului de cuib“ – *Nestgeruch*). De această dată, atmosfera nu mai iradiază doar pornind de la subiecţii individuali, ci eul este cufundat în atmosfera unei lumi comune ca într-un mediu ce-l înconjoară din toate părţile (*Umgreifendes*)[12]. Tellenbach dezvoltă ulterior această interpretare în alte direcţii, totuşi deja de aici se poate deduce rolul esenţial pe care trebuie să-l joace retrăirea mirosurilor familiare (mirosul de „acasă“) în fundamentarea unei *Grundstimmung* de *Wohlfühlen* şi de încredere în lume.

Îmbrăcămintea, lenjeria, camera, locuinţa, oraşul meu miros a mine şi ai mei. Prin această impregnare olfactivă, toate acestea devin un fel de eu extins al meu. „Respiraţia casei“ mele (Alain Corbin[13]) mă întâmpină când mă întorc acasă ca un eu obiectivat. Iar acest lucru are un ciudat efect liniştitor: mirosul de acasă întrupează apartenenţa subiectului la un loc şi la o comunitate. Mirosul este nu numai filogenetic printre cele mai vechi simţuri constituite după apariţia vieţii pe Pământ, ci şi ontogenetic

11 *Cf.* H. TELLENBACH, *op. cit.*, p. 55.

12 *Ibidem*, p. 56 *sq.*

13 *Cf.* A. CORBIN, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII*^{e}*-XIX*^{e} *siécle*, Aubier Montaigne, Paris, 1982.

unul dintre primele în dezvoltarea individului. Receptarea şi recunoaşterea „mirosului de cuib“ se numără printre primele experienţe ale individului; copilul face cunoştinţă cu lumea înconjurătoare ca un animal care adulmecă. Deja la trei zile de la naştere, când sugarii nu pot vedea încă bine, îşi recunosc mama după miros şi tot după miros se orientează pentru a găsi hrana[14]. Mai târziu, adultul distinge fără să ezite mirosul partenerului de cel al unor persoane străine.

Ştiinţele experimentale despre specificul memoriei olfactive

Psihologii au pus la baza memoriei olfactive aşa-numitul „sindrom al lui Proust“; el se referă la caracterul episodic şi contextual al amintirii: un miros cunoscut ne deschide o întreagă lume trecută, ne face să retrăim situația de viață respectivă, inclusiv redeşteaptă sentimentele simțite atunci.

Memoria olfactivă se caracterizează şi printr-o relativă autonomie față de structurile lingvistice. De multe ori recunoaştem un miros ca fiind cunoscut, dar nu suntem în stare să-l denumim şi nici să-l asociem cu o situaţie sau cu o persoană. Fenomenul este cunoscut în literatura de specialitate sub numele de *tip of the nose*. Identificarea verbală a unui miros este de fapt ultima treaptă în procesul reamintirii; de regulă, mai întâi stabilim dacă mirosul este sau nu cunoscut şi plăcut, apoi îl subsumăm unor concepte generale (miros dulce, proaspăt, de ars, caustic

14 „Studii au arătat că fetiţe având vârste cuprinse între trei şi treisprezece zile au reacţionat altfel la mirosul femeii care le hrănea decât la mirosul celorlalţi oameni; această activitate de distingere a fost mai puţin evidentă la sugarii de sex masculin. Alte cercetări au constatat că mamele pot recunoaşte după miros piese de îmbrăcăminte care au fost purtate de copiii lor; la fel, copiii puteau recunoaşte hainele mamei lor.“ *Cf.* J. S. JELLINEK, *Per fumum. Semiotik und Psychodynamik des Parfums*, Hüthig, Heidelberg, 1997, p. 14.

etc.) şi actualizăm o cunoaştere specială despre experiențe deja făcute cu mirosul respectiv („tutunul bunicului“)[15]. Teza despre separația de principiu dintre limbaj şi miros se află în centrul teoriei codării duale din neurobiologie (Allan Paivio, Jürgen Gschwind). Aceasta susține că reprezentările sunt repartizate în două sisteme relativ autonome structural şi funcțional (şi anume în sistemul verbal şi în cel imaginal); reprezentările mirosurilor țin de sistemul imaginal, non-verbal[16]. Şi totuşi, mirosurile nu sunt total decuplate de limbaj: numele unui miros (parfum) influențează modul în care judecăm experiența sa olfactivă şi invers, când ascultăm cuvinte în compania difuzării unor mirosuri, acestea afectează modul de receptare a cuvintelor[17]. Mai mult, este adevărat că memoria olfactivă poate fi mai greu „antrenată“ decât cea pentru imagini, totuşi, s-a constatat că reținem mai uşor mirosuri atunci când ni se prezintă împreună cu cuvinte sau imagini.

Capacitatea de recunoaştere a mirosurilor ne demonstrează că acestea trebuie să fi fost salvate cumva într-o memorie specifică; nu se ştie însă nici până acum de ce tip sunt aceste reprezentări olfactive, iar unii oameni de ştiință contestă chiar existența lor. Senzațiile olfactive, se spune, nu pot fi separate de substratul lor material; de aceea subiectul nu poate actualiza în mod voluntar experiența unui miros, nu-l poate reprezenta

15 *Cf.* J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, Wißner, Augsburg, 1998, p. 116.

16 *Cf.* A. PAIVIO, *Imagery and Verbal Process*, Erlbaum, Hillsdale, 1971 şi J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, pp. 70-78. Sistemul imaginal şi cel verbal nu se deosebesc prin obiectul reprezentat, ci prin tipul de reprezentare, şi anume sistemul imaginal codifică spaţial reproduceri analoage ale unor conţinuturi perceptive, în timp ce sistemul verbal prelucrează informaţiile în mod secvenţial şi discret.

17 Analiza aşa-numitului fenomen de interferenţă din psihologia mirosului se află abia la început. Spre exemplu, unele cercetări au pus în evidenţă faptul că mirosul nu poate fi influenţat de stimuli vizuali şi lingvistici care distrag atenţia, cu alte cuvinte, că nu există interferenţă. *Cf.* J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 119 *sq.*

ca pe un eveniment senzorial în absenţa unor „urme“ olfactive actuale[18]. Şi atunci, cum putem recunoaşte totuşi că un stimul sensibil se repetă, dacă ne lipseşte orice reprezentare a lui? Ca atare, alţi biologi consideră evident faptul că aşa-numite *percept-like memory representations of odors* (reprezentări în amintire ale mirosurilor, de tipul unor percepţii) pot fi activate şi în absenţa unui stimul actual[19]. În fine, o a treia interpretare afirmă moderat că se poate ca, atunci când ne „imaginăm“ un miros, „reprezentările“ noastre să activeze mai degrabă asociaţii semantice decât să deştepte percepţia (în sensul de *percept-like representations*). Experimentele de până acum nu au dus, în orice caz, la rezultate univoce în această privinţă[20]. Nici măcar tehnica nu ne poate veni în ajutor: mirosurile n-au putut fi până acum fixate pe vreo placă sensibilă „osmografică“, pentru a fi reproduse oricând dorim.

Amintirile olfactive se disting şi printr-un caracter difuz, asociativ, sinestetic, extrem de personal şi afectiv. Toate acestea indică legătura dintre olfacţie şi inconştient; iar asociaţiile inconştiente fac ca olfacţia să poată fi considerată, din perspectiva fenomenologiei (ca filozofie modernă a conştiinţei) drept un

---

18 *Cf.* W. WIPPICH, „Erinnerungen an Gerüche: Benennungsmaße und autobiographische Erinnerungen zeigen Geruchsnachwirkungen an“, în *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, 37, 1990, pp. 679-695, aici 691.

19 Vezi, de pildă, concluziile cercetărilor lui Brower (1947), Lindauer (1969) şi Howard (1983), la care se referă Robert G. Crowder şi Frank R. Schab în „Imagery for Odors“, *cf.* F. R. Schab şi R. G. Crowder (ed.), *Memory for Odors*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, Hove (UK), 1995, pp. 93-107.

20 Într-un astfel de experiment, persoanelor testate li s-au citit mai întâi numele unor obiecte de uz cotidian şi apoi li s-a cerut să-şi reprezinte respectivele obiecte şi mirosurile lor. Într-o a doua fază au fost „prezentate“ mirosurile de pe lista anterioară, subiecţii trebuind să le denumească. S-a constatat că obiectele au fost reprezentate vizual mai bine decât mirosurile lor, totuşi nu s-a putut stabili existenţa unor deosebiri considerabile între identificarea mirosurilor şi cea verbală a obiectelor.

simţ an-arhic (în sensul lui Lévinas): mirosurile pot regresa înainte de începutul-principiu (ἀρχή) al conştiinţei de sine. (Semnificativ este, de pildă, faptul că mirosurile pot recupera un trecut mai îndepărtat din viaţa individului decât cuvintele.) Dacă prin emanaţiile mirosului personal eul spaţial se extinde în spaţiu, cucerindu-l, repetiţia unui miros îi conferă eului extensiune în timpul trecut înainte de memoria voluntară.

Amintirea unor mirosuri poate persista uneori întreaga viaţă, chiar dacă, după cum am arătat, capacitatea de recunoaştere a mirosurilor este în general mult mai slabă decât în cazul celorlalte simţuri[21]. Acest lucru deosebeşte flagrant memoria olfactivă de cea vizuală. Inclusiv curba uitării este diferită în cele două simţuri: în timp ce memorăm o mulţime de imagini, pentru a le uita apoi, de obicei repede, înregistrăm puţine mirosuri, dar de care ne putem aminti relativ constant, pentru mult timp[22].

Excurs: Urme şi dâre

Mirosul nu stă locului, el izvorăşte şi se răspândeşte, curge, trece şi se petrece – într-un cuvânt, este în permanentă mişcare. Ce-i drept, mirosul aderă la obiecte sau se pripăşeşte prin scări şi pe coridoare, impregnează clădiri şi se strecoară în locuinţe, de unde cu greu mai poate fi izgonit. Mirosurile fie ne copleşesc cu sentimentul unei prezenţe intense, fie, odată „trecute“, lasă în urma lor dâre. În ambele cazuri, este vorba doar de *trepte*

21 *Cf.* R. DOLLASE, *art. cit.*, p. 216; J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 116; R. GERVAIS, „Neurobiologie des odeurs“, în *La Recherche. Numéro spécial: La mémoire et l'oubli*, 34, 2001, pp. 62-64. Mai întâi se decide dacă mirosul (în experimentul respectiv un parfum) este plăcut sau neplăcut, cunoscut sau nu, apoi el este inclus într-una din categoriile generale de mirosuri (lemnos, dulce etc.); urmează o amintire personală în legătură cu mirosul şi abia pe ultima treaptă survine denumirea mirosului.

22 *Cf.* J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 119.

de intensitate, în experienţă însă orice miros este întotdeauna *prezent*, chiar dacă doar ca urmă. În viaţa practică, mirosul poartă dincolo de sine şi este, aşadar, un semn: urma adulmecată este pentru copoi indiciul prezenţei apropiate a vânatului, la fel cum medicul vede în miros un simptom al bolii. Dimpotrivă, într-o percepţie hedonistă şi estetică, mirosul este savurat pentru sine, deci chiar independent de eventualul său purtător; mirosul nu mai este aici o urmă, întrucât nu mai trimite la o sursă materială, ci mirosul (ca „sursă") şi dâra (ca „efect") se confundă.

Urma a fost interpretată de Ricœur drept semnul material care trimite la o prezenţă trecută. Ca atare, urma nu este nimic, ci doar o absenţă, o *Ab-wesenheit*, iar modul său de fiinţare (esenţa sa verbală: *Wesen*) are un caracter contradictoriu: o putem vedea aici şi acum drept o reminiscenţă, însă ea indică o trecere deja petrecută, faptul că cineva a trecut cândva pe aici şi se află deja într-un acolo. Urma este semnul unei treceri, al unui trecut definitiv şi irecuperabil; ea semnifică ceva, dar fără a-l putea face să apară[23]. Pe scurt, urma trimite tocmai la caracterul trecut al trecerii (*le passé du passage*). În urmele din zăpadă, de pildă, citim prezenţa de odinioară a sursei, absenţa ei momentană şi rezultatul unei relaţii de cauzalitate[24].

---

23 Pentru conceptul de urmă (*trace*), *cf.* P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3: *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, p. 175 *sq*.

24 Aceasta înseamnă de fapt că urma combină un raport de semnificare cu unul de cauzalitate. De aceea, dacă vrem să urmărim o urmă, trebuie să înţelegem (respectiv, să interpretăm) semnificaţia relaţiei dintre resturile (materiale) şi trecerea printr-un spaţiu şi să regresăm pe linia cauzală de la urmă, ca semnalment material, la cauza acesteia.

Memoriile mirosurilor
sau despre narațiunile biografiei olfactive

Spre deosebire de alte familii lingvistice, în limbile indo-europene moderne vocabularul pentru mirosuri este relativ deficient[25]. Studii lingvistice au pus în evidență existența unei terminologii specifice mult mai sărace pentru olfacție decât pentru celelalte simțuri. Deseori, mirosurile sunt denumite prin menționarea sursei („miroase a ...“), prin comparații („miroase ca ...“, „miroase de parcă ...“), împrumutând termeni din limbajul altor simțuri, mai ales din domeniul tactil şi gustativ[26] (miros dulce, proaspăt, răcoros, ameţitor, îmbătător, scârbos etc.) sau chiar apelând la termeni de origine psihologică. Un studiu statistic concret pe baza limbajului folosit în *Dictionnaire terminologique de la parfumerie* stabilea că denumirile metaforice ale mirosurilor sunt de trei-patru ori mai numeroase decât adjectivele derivate de la obiecte din descrierile „obiective“ ale mirosurilor. De asemenea, descrierile nu excelează prin diversitate: cu 10% din vocabular se acoperă jumătate din instanțele de folosire[27]. O altă particularitate a limbajului

25 Astfel, un dicţionar de *Quechua* (limba incaşilor, care se mai foloseşte încă în Anzi) din secolul al XVII-lea menţionează diferite verbe pentru următoarele semnificaţii: a mirosi ceva, a mirosi ceva plăcut/bun, a mirosi ceva neplăcut/rău, a da cuiva să miroasă ceva, „a mirosi în secret ce se plănuieşte“ şi „a da peste un miros de mâncare, a inhala, a inspira“. *Cf.* C. CLASSEN, D. HOWES şi A. SYNNOTT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, *op. cit.*, p. 112.

26 Vezi mai ales S. PLANK, F. PLANK, „Unsägliche Gerüche: Versuche, trotzdem vom Geruch zu sprechen”, în U. BRANDES, C. NEUMANN (Hg.), *Das Riechen. Von Nasen, Düften und Gestank*, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Schriftenreihe Forum Bd. 5, Stiedl, Göttingen, 1995, pp. 59-85.

27 „[...] din cei 181 de termeni-cheie care sunt definiţi în *Dictionnaire terminologique de la parfumerie* [...], 78 – deci aproape jumătate – sunt derivaţi de la numele obiectului-sursă a mirosului (*aldéhydé*, *anisé*, *balsamique* ş. a. m. d.). 12 cuvinte provin din sfera lingvistică a auzului

– cu repercusiuni asupra unei interpretări fenomenologice a experienței – o constituie faptul că, spre deosebire de văz şi de auz, se folosesc aceleaşi verbe ale olfacției atât în sens tranzitiv, cât şi în sens intranzitiv, intențional şi non-intențional: „a mirosi“ se referă la toate aceste situații (de aici şi ambivalența unei propoziții precum „cineva miroase“)[28]. Această lipsă de distincție ar putea justifica de altfel, din perspectiva unei filozofii moderne a conştiinței, şi poziția inferioară a olfacției în ierarhia simțurilor.

Dincolo însă de terminologia folosită, mirosurile însele constituie un limbaj cu structuri proprii, pe care le vom caracteriza drept narative. Aminteam mai devreme caracterul episodic şi situativ al memoriei olfactive: mirosurile sunt identificate în principal prin intermediul experiențelor personale de care acestea sunt legate, cu întregul lor context. Prin urmare, percepția mirosurilor cunoscute face parte dintr-o poveste cu substrat autobiografic şi se concentrează poetic (*ver-dichtet*) în narațiuni: *mirosurile (în)scriu memorii în memoria subiectului*. De aceea, nu trebuie să surprindă faptul că cele mai bune descrieri ale experiențelor olfactive le livrează tocmai literatura. Puterea evo-

---

(*aigu*, *bas*, *strident*, *bourdonner*, *chanter*...), 8 din cea a văzului (*clair, coloré, gris, lumineux*...); 7 se referă la origine la gust (*amer*, *doux*, *suave*...) şi 6 la simțul temperaturii (*chaud*, *frais*, *tiède*...). Vocabularul psihologic este reprezentat prin 12 mențiuni (*austère*, *brutal*, *chaste*, *gai*...). 6 termeni trimit la regiuni (*agreste*, *alpestre*, *exotique*). Restul cuvintelor, în măsura în care nu valorizează pur şi simplu mirosurile, sunt greu de integrat în perspective mai cuprinzătoare.“ *Cf.* P. BLUMENTHAL, „Geruchsbezeichnungen in der französischen Werbesprache“, în *Dragoco Report*, 10/1981, p. 206.

28 Comparați, de pildă: „Miros trandafirul“ şi „Trandafirul miroase“. Acelaşi lucru este valabil pentru anumite limbi indo-europene, cum ar fi pentru *Desana*, în regiunea Amazonului. Aceştia se denumesc pe sine *wira*, adică „oameni care miros“ în ambele sensuri ale cuvîntului: oameni care cunosc prin miros şi care ei înşişi emană un anumit miros, *cf.* C. CLASSEN, D. HOWES şi A. SYNNOTT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, *op. cit.*, p. 99.

catoare a mirosurilor constă în forța lor de a ne deschide lumi trecute: dintr-un fragment al experienţei renaşte o lume, la fel cum pornind de la o vertebră se reconstituie o fosilă preistorică sau dintr-un ciob, o cultură de mult dispărută – mirosul este o astfel de vertebră într-o paleontologie a experienței.

La o privire mai atentă, constatăm că incursiunile în trecut sunt prilejuite sau provocate întotdeauna de stimuli olfactivi *străini*: eul se constituie, ce-i drept, (şi) prin miros, dar pentru aceasta are nevoie de ceilalți. În autoraportarea olfactivă, nu este încă posibilă nici o memorie; mirosul anterior al corpului meu nu se păstrează nicăieri ca să-l pot resimți, iar dacă persistă în îmbrăcăminte şi în obiecte de uz comun, acolo mirosul este actual şi familiar – nu ne poate surprinde, astfel încât să ne proiecteze în trecut.

De asemenea, cel mai adesea memoria este activată nu de mirosuri remanente, ci de repetiții olfactive. Recunoaşterea mirosului (fie ea doar non-verbală) confirmă continuitatea, respectiv identitatea dintre eul actual şi cel care a fost cândva. Totuşi, când rememorăm un episod trecut, el ni se revelează uneori brusc într-o altă lumină şi ne ajută să înțelegem mai bine situația respectivă: or, surpriza şi noutatea interpretării îi atestă eului tocmai propria devenire, faptul că între timp s-a schimbat. Pornind de la Dilthey, Ricœur definea acest fenomen de viață drept o „concordanță discordantă“[29]. Sau, în termenii lui Heidegger, eul este *der Selbe*, dar nu *der Gleiche*. Fiindcă sunt aceeaşi ca atunci, pot regăsi amintirea în pivnița memoriei; însă tocmai fiindcă sunt aceeaşi, dar nu la fel, trebuie să lupt împotriva uitării, astfel încât să nu pierd capacitatea de rememorare şi nici conținuturile memoriei.

Să rezumăm: legând prezentul de trecut, mirosurile evocatoare constituie identitatea personală a subiectului, şi anume sub forma unei identități narative (care ulterior poate fi şi narată la propriu, în memorii „osmografice“). Olfacția constituie

---

29 *Cf.* P. RICŒUR, *Temps et récit*, mai ales vol. 3, *ed. cit.*, p. 200 *sq*.

subiectul din unitatea amintirilor sale şi drept această unitate însăşi; eul devine un sine continuu nu în afara timpului, ci în timp. El este el însuşi fiindcă are o istorie-poveste, şi anume una coerentă.

Fericirea pe care i-o prilejuieşte lui Proust episodul madlenei se explică prin suspendarea succesiunii timpului şi prin găsirea identității; subiectul devine conştient de continuitatea propriului parcurs biografic. Prin aceasta însă este surprinsă totodată esența obiectelor constituite în timp şi esența însăşi a timpului (drept *conditio sine qua non* a obiectivării). Prin repetarea aparentă a unei experiențe (resimțirea „aceleiaşi" arome), subiectul este proiectat înapoi în trecutul propriu; atât prezentul cât şi trecutul îşi pierd din greutate, iar relația cu obiectul sau cu scena percepută se apropie de contemplația estetică. În amintire se contopesc trăirea nemijlocită a stimulului actual şi distanța față de trecut, sentimentul unei intense prezențe şi reconstruirea, uneori laborioasă, a unei absențe. Abia astfel subiectul poate adopta concomitent o atitudine de apropiere subiectiv-afectivă şi de distanță obiectiv-reflexivă față de obiect şi față de sine[30].

Trecutul revine pe două căi: memoria *voluntară* îl caută anevoios, merge pe urmele sale ca un copoi ce adulmecă un vânat preţios. Odată descoperită dâra, memoria îi ia urmele, o urmăreşte şi iar o pierde – până când o ajunge în propriul culcuş. Proust denumeşte acest proces: „să urci pe firul amintirilor"[31]. Dimpotrivă, în cazul amintirilor *involuntare*, planurile memoriei profunde urcă ele însele la suprafață precum bulele într-o cupă de şampanie – pentru a ne folosi din

30 Vezi interpretarea lui W. BIEMEL la Proust în: *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968, îndeosebi p. 181 *sq*.

31 *Cf*. M. PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs. À la recherche du temps perdu*, vol. II, Gallimard, Paris, 1993, p. 409.

nou de o comparație a lui Proust[32]. De data aceasta trecutul ne surprinde, ni se dă, ne iese în cale când îl aşteptăm mai puțin. În amintirea-vânătoare, eul se luptă să răzbată prin hățişul întunecat al propriului trecut, pe care trebuie să-l ordoneze într-o istorie coerentă. A-şi aminti înseamnă a plasa scena respectivă pe axa spațio-temporală. Eul actual trebuie să unească toate eurile punctuale trecute şi risipite într-un *ego extenso*. Un individ este eu dacă are o biografie (*Lebenslauf*), o pistă (*Laufbahn*) pe care să se desfăşoare (*ent-falten*) ca firul de pe un ghem – el devine sine dacă ajunge să-şi poată citi propria istorie, „memoriile". În spatele compulsiunii subiectului că *trebuie* să-şi reamintească se ascunde poate un imperativ: trebuie să ne însuşim trecutul şi să-l înțelegem. *Subiectul olfactiv epic este fundamental etic*.

Altfel stau lucrurile în amintirea involuntară, pe care o putem numi şi kairotică sau festivă: straturile (*Schichten*) temporale suprapuse ale eului sunt acum nivelate şi aduse în prezent; ele se condensează (*verdichten*) într-un conglomerat poetic (*Ge-dicht*), se pliază într-o istorie (*Geschichte*) ca într-un palimpsest (*Ge-schichte*) în care timpul parcă a fost suspendat. Subiectul nu mai reflectează asupra vieții sale, ci o retrăieşte intens şi este invadat de „efluvii de fericire"[33]. Eul epic se chinuia să străbată straturi temporale dense şi compacte; eul liric alunecă uşor prin ele. Uitarea, devenirea şi moartea sunt învinse; esență eternă, eul este înrudit cu eternele esențe aromatice, care trec şi se petrec doar pentru a putea reveni[34].

---

32 „[...] ele reurcă precum o bulă de gaz din fundul memoriei mele, îşi conservă virtutea specifică de-a lungul straturilor suprapuse de medii diferite pe care trebuie să le străbată înainte de a ajunge la suprafață" (*ibidem*, p. 230; trad. n., M.D.).

33 *Ibidem*, p. 272.

34 „Însă în momentul însuşi în care sorbitura amestecată cu fărâme de prăjitură îmi atinse palatul, am tresărit, atent la lucrul extraordinar care se petrecea în mine. Mă invadase o plăcere delicioasă, izolată, lipsită de noțiunea cauzei sale. Ea făcuse totodată ca vicisitudinile vieții să-mi

Înclinaţia spre esenţialism poate fi greu evitată într-o filozofie a mirosurilor. Obiectul perceput este o *substantia* în sens strict metafizic, iar eul îşi câştigă identitatea personală prin faptul că participă la această substanţă imuabilă şi eternă şi se identifică cu ea gustând-o sau mirosind-o din nou. (Proust: „această esenţă nu era în mine, ci mai degrabă ea era eu".)

Dar atunci se pune întrebarea dacă subiectul este mai degrabă un *idem* sau un *ipse*, ceva care rămâne acelaşi sau cineva narativ, a cărui biografie este o unitate în diversitate, ţinută laolaltă de un fir epic?[35] În timp ce Ricœur opunea ipseitatea identităţii, subiectul devine *ipse* cu ajutorul memoriei olfactive doar prin intermediul lui *idem*: concret, subiectul devine el însuşi (*selbst*) şi devine acelaşi (*zum Selben*) doar prin revenirea unei substanţe. Or, orice repetare a amintirii unui moment modifică sau cel puţin variază povestirea aceleiaşi istorii; componenta puternic afectivă a memoriei olfactive acţionează creator (şi deci în acelaşi timp irealizant, ficţionalizant) în interiorul aceluiaşi cadru factic. Pendulând între prezent şi momente punctuale din trecut şi formând astfel lanţuri de amintiri, subiectul ţese o împletitură de istorii, în care el însuşi este personajul principal.

Identitatea narativă deosebeşte corpul (inanimat: *Körper*) de trup (*Leib*), lucrurile fizice de persoane. Memoria olfactivă stă sub dublul semn al unui imperativ şi al libertăţii, înţelese drept *Seinlassen*: pe de o parte, sunt eu însămi doar atât timp cât îmi pot aminti, iar limitele mele ajung doar până unde

devină indiferente, dezastrele sale, inofensive, scurtimea sa, iluzorie, la fel cum face iubirea, umplându-mă de o esenţă preţioasă: sau această esenţă nu era în mine, ci mai degrabă ea era eu. Încetasem să mă simt mediocru, contingent, muritor." (M. PROUST, *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu*, vol. I, Gallimard, Paris, 1997, p. 44; trad. n., M.D.)

35 Ricœur a introdus conceptul de ipseitate, înţeles drept identitate narativă şi unitate în diversitate; în elaborarea acestui concept îi serveşte drept model tocmai romanul lui Proust *În căutarea timpului pierdut*. Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, *op. cit.*, pp. 325-329.

se întinde năvodul amintirilor. Pe de altă parte, capacitatea memoriei – ca facultate aflată în principiu la dispoziţia mea – este limitată radical de necesitatea de a avea un *primum movens* exterior; trecutul nu poate fi ademenit fără o urmă olfactivă actuală. Doar *lăsând* această urmă să deştepte asocieri şi amintiri şi identificându-se cu mirosul, eul poate reveni la vechiul eu, doar dacă se pierde, el se va şi regăsi. Uitarea de sine este condiţie a devenirii de sine.

PROBLEMA IREALITĂȚII TIMPULUI LA MCTAGGART ŞI POSIBILITATEA UNEI SOLUȚII DIN PARTEA EPISTEMOLOGIEI EMPIRISTE

Constantin STOENESCU

J. E. McTaggart published in 1908 an article about an argument purporting to show the unreality of time starting from the features of time as it is experienced. This argument raises questions about the coherence of temporal appearances. Time is experienced as ordered in two series: in an A-series each event is characterized as future, present or past, in a B-series events stand in relations of „earlier than“ or „later than“. The time is unreal because without the A-series we cannot have a real temporal series and the application of A-series distinctions to any series of real events implies a contradiction. This study deals with that kind of debate around McTaggart's argument which tend to put the problem in terms of linguistic representations of time and to develop an empiricist perspective. Appearances are perceptions from which other realities can be inferred, realities that may not be directly noticeable. But how can we argue that appearances of A-characteristics exist and are real aspects of the objective world? The author concludes that an empiricist perspective has its own internal limitations.

1. Expunerea problemei

Într-un articol din 1908, John Ellis McTaggart formulează un argument cu privire la irealitatea timpului[1], care poate fi considerat în mod independent față de ontologia sa de factură hegeliană. Pornind de la modul în care timpul ne este dat în

1 *Cf.* J. E. MCTAGGART, „The unreality of time“, in *Mind*, New Series, no. 68, 1908, pp. 457-474.

experiență, McTaggart ridică întrebări cu privire la coerența reprezentărilor lingvistice ale timpului.

Astfel, timpul ne este dat în experiență sub forma a două serii ordonate distincte, pe care le vom numi serii de tip A, respectiv serii de tip B. Într-o serie de tip A, fiecare moment sau eveniment este caracterizat ca viitor, prezent sau trecut. Într-o serie de tip B, momentele sau evenimentele se află unele față de altele în relație de „mai devreme“, în cazul în care momentul t_1 este anterior lui t_2 şi, respectiv de „mai târziu“, în cazul în care momentul t_2 este ulterior lui t_1. Aceste relații de „mai devreme“ şi „mai târziu“ sunt permanente, în sensul că un moment t_1 anterior unui moment t_2 va fi în mod etern în această relație cu t_2. Seriile de tip A caracterizează timpul dinamic, iar seriile de tip B corespund timpului static.

McTaggart îşi propune să arate că nimic din ceea ce există nu poate avea proprietatea de a fi în timp, deoarece aplicarea distincțiilor specifice unei serii de tip A implică o contradicție. În acest sens, timpul este ireal.

În ce constă contradicția menționată? Să presupunem că toate evenimentele care se petrec în lume au caracteristici de tip A: orice eveniment viitor devine eventual prezent şi orice eveniment prezent devine trecut (presupunând că nu este ultimul). Viitorul, prezentul şi trecutul sunt însă determinări reciproce exclusive, adică, dacă un eveniment are una dintre aceste determinări, atunci nu le poate avea pe celelalte. De unde rezultă că aplicarea distincțiilor specifice unei serii A la realitate duce la contradicție.

Dar oare nu evităm contradicția dacă nu apelăm la serii de tip A? McTaggart consideră că seriile de tip A sunt necesare pentru a explica ce înțelegem prin timp, deoarece timpul presupune schimbarea, în sensul că, dacă nimic nu s-ar schimba, atunci nu am mai avea experiența trecerii timpului. Seriile de tip B nu pot explica singure schimbarea pentru că, dacă evenimentele s-ar afla unele față de altele doar în relații de tip B, atunci ele s-ar

afla în permanență în aceste relații, iar o relație de acest fel nu poate explica schimbarea.

Este locul potrivit pentru formularea unei obiecții cu privire la structura logică a argumentului lui McTaggart. Am putea susține că argumentul conține o eroare, deoarece nici un eveniment nu are caracteristicile de tip A în același timp, ci doar în succesiune. Dar, răspunde McTaggart, această obiecție nu ne scoate din încurcătură, ci ne duce fie la un cerc vicios, fie la un regres la infinit. Să explicăm. Atunci când afirmăm că un eveniment nu are toate caracteristicile temporale de tip A în același timp, facem apel în mod implicit, de vreme ce folosim expresia „în același timp“, la o serie temporală. Să presupunem că această serie temporală este o serie de tip A. Această presupunere ne duce la un cerc vicios, întrucât folosim caracteristici de tip A pentru a explica ce înțelegem printr-o serie temporală de tip A. Așadar, seria nu poate fi de tip A. Evităm cercul vicios, dar ajungem la un regres la infinit. Să presupunem atunci că „în același timp“ este o relație de simultaneitate de tip B. Dar, pentru a fi acceptată ca relație temporală, această relație de tip B presupune – ca și celelalte relații de tip B de „mai devreme“ sau „mai târziu“ – serii de tip A. Să admitem însă că „în același timp“ face parte dintr-o altă serie temporală, $T_{2,}$ din perspectiva căreia pretindem că evenimentele din seria temporală T_1 nu au toate caracteristicile de tip A în același timp T_2. Dar cum vom găsi un *explicans* pentru expresia „în același timp“ pe care s-o folosim pentru a vorbi despre T_1 din perspectiva lui T_2? Nu avem altă soluție decât să recurgem la o altă serie temporală T_3 ș.a.m.d. În ambele cazuri în care încercăm să analizăm expresia „în același timp“, ajungem la un regres la infinit deoarece orice serie de tip B – după cum am arătat mai sus – cât și seriile temporale T_2, T_3 ș.a.m.d. pot fi descrise numai cu ajutorul seriilor de tip A, ceea ce înseamnă că orice serie temporală suplimentară presupune încă o serie de tip A și tot așa la infinit.

Totuşi, să ne întrebăm, împreună cu McTaggart, de ce suntem înclinaţi să credem că distincţiile specifice unei serii temporale de tip A se pot aplica la realitate? Răspunsul lui McTaggart este acela că această obişnuinţă este rezultatul felului în care noi suntem conectaţi la lume prin intermediul experienţei senzoriale. Noi avem percepţii, avem amintiri şi facem anticipări, iar toate acestea, diferite din punct de vedere calitativ, sunt corelate cu ceea ce numim „prezent“, „trecut“ şi „viitor“. Urmarea este că facem confuzie între trăsăturile subiective ale experienţei şi trăsături obiective ale evenimentelor, de unde rezultă aplicarea contradictorie a distincţiilor specifice unei serii temporale de tip A la realitate.

2. O reacţie standard în filozofia analitică

În filozofia analitică, s-a considerat că argumentul lui McTaggart conţine o eroare ce apare din cauza folosirii incorecte a limbajului. Contradicţia menţionată anterior apare tocmai pentru că distincţiile specifice unei serii temporale de tip A sunt aplicate unor evenimente care se petrec simultan, pe când ele ar trebui aplicate doar unor evenimente care se petrec succesiv. Deşi în limbaj este conţinută tacit norma folosirii propoziţiilor în care se fac referiri la viitor, prezent şi trecut astfel încât să se asigure compatibilitatea dintre reprezentarea lingvistică a trecerii timpului şi succesiunea evenimentelor, McTaggart îşi construieşte paradoxul tocmai prin ignorarea acestei reguli. Mai adăugăm că această regulă este întărită prin uzul lingvistic al termenilor în discuţie, uz care exclude aplicarea acestora în situaţii de incompatibilitate, adică în acele contexte care presupun simultaneitatea. Argumentul standard îndreptat împotriva aşa numitului paradox al lui McTaggart a fost formulat de C.D. Broad[2].

2 *Cf.* C. D. BROAD, *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1938.

Acesta susține că McTaggart a considerat în mod greşit că trecerea timpului este o formă de schimbare calitativă, drept pentru care a conceput eronat relația dintre timp şi timpurile gramaticale. Astfel, McTaggart a înlocuit timpurile gramaticale, cum ar fi, în cazul verbului „a fi“, formele gramaticale „este“, „a fost“, „va fi“, cu forme atemporale ale verbelor şi cu adjective atemporale, cum ar fi „este prezent“, „este trecut“, „este viitor“. Într-adevăr, admite Broad, a spune că un eveniment este în mod simultan atât trecut cât şi viitor este contradictoriu, o asemenea folosire a expresiilor fiind ilegitimă conform gramaticii limbajului.

Filozofia analitică a dezvoltat acest gen de cercetare a timpurilor gramaticale ca instrumente lingvistice de reprezentare a relației dintre timp şi lume, precum şi a sensului şi a referinței descripțiilor specifice seriilor de tip A şi B. S-a conturat treptat o dispută între două tipuri de semantici, corespunzătoare seriilor de tip A şi B, cu privire la gradul de adecvare ale acestora în raport cu relația dintre trecerea timpului şi producerea evenimentelor din lume. S-a afirmat că semanticile de tip A sunt solidare cu perspectiva pe care ne-o oferă simțul comun asupra lumii şi cu utilizările acceptate în limbajul comun, pe când semanticile de tip B tind să argumenteze că limbajele formale elimină ambiguitățile caracteristice limbajelor naturale şi că limbajele formale dispun de instrumente logice pentru a fixa valorile de adevăr în mod etern[3], ceea ce ar corespunde noțiunii de timp aşa cum este înțeleasă în teoriile fizicii, adică fără a recurge la caracteristici de tip A. Adepții ambelor semantici au folosit aceeaşi strategie a traducerii prin reducere, încercând să arate că

3 Quine oferă o metodă foarte simplă de traducere a propozițiilor care corespund unei semantici de tip A în aşa-numite propoziții eterne care exclud reprezentări lingvistice ale caracteristicilor de tip A. De exemplu, propoziția „Acum are loc o furtună“ este tradusă prin propoziția „La ora două după amiaza, la data de 1 iulie 2005, a avut loc o furtună. *Cf.* W. V. O. QUINE, „Mr. Strawson on logical theory“, in *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, pp. 145-149.

relațiile specifice semanticii adverse pot fi readuse fără pierderi în limbajul corespunzător semanticii preferate. În particular, au fost analizate semantic propozițiile care conțin indexicali temporali, precum şi aşa numita anaforă temporală[4].

Consider însă că, chiar dacă diversele premise lingvistice presupuse de semanticile de tip A sau de tip B conduc la anumite concluzii cu privire la natura proprietăților temporale, analiza timpurilor gramaticale nu este suficientă pentru a da un verdict final în cazul încurcăturii sesizate de McTaggart. Acesta arătase că limbajul este doar modul la care dificultatea devine manifestă. Sursa profundă a problemei o reprezintă experiența propriu-zisă, felul în care trecerea timpului ne este dată în experiență, faptul că avem o dificultate în a combina conceptual aspectele statice şi cele dinamice ale experienței noastre. Or, din perspectiva unei epistemologii empiriste, timpul, aşa cum ne este dat în experiență, este evidență, deci nu poate fi considerat ireal. Atunci, nu cumva o analiză a subiectului epistemic ar fi o cale îndreptățită pentru a neutraliza obiecția lui McTaggart?

3. Experiența trecerii timpului şi teoriile despre memorie

Putem considera că McTaggart expune paradoxul său într-un cadru conceptual organizat pe baza unei constrângeri empiriste: timpul ne este dat în experiență şi putem înțelege timpul pornind doar de la aparențe, adică de la felul în care ni se pare că este lumea. Pe scurt, McTaggart pune într-o relație explicativă timpul conceptibil şi timpul perceptibil, în care cel de-al doilea îl explică pe primul. În acest sens, afirmăm că experiența ne oferă cel mai

4 O prezentare deopotrivă instructivă şi originală a celor mai recente dezvoltări, inclusiv a contribuțiilor lui Donald Davidson, Noam Chomsky, Gareth Evans şi James Higginbotham, poate fi găsită în P. LUDLOW, *Semantics, Tense, and Time,* Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1999.

constrângător argument în favoarea trecerii timpului. Putem spune cel puțin că avem evidența senzorială a unei asemenea treceri, indiferent dacă putem vorbi sau nu despre schimbare în lumea obiectivă. Actul percepției este întotdeauna percepere în prezent, iar fluxul experienței, care presupune observarea ordinii în care se succed percepțiile noastre, este continuu actualizat de mintea noastră în prezent. Că un eveniment îl precede pe altul trebuie să fie o experiență în prezentul unei conştiințe. În acest sens, însăşi experiența trecerii timpului este dată în prezent. Chiar şi în absența timpului obiectiv, experiența însăşi ar înfățişa prezentul şi trecerea timpului. Totuşi, cum putem avea experiența trecerii timpului, de vreme ce percepția ne oferă cauzal, ca interacțiune între stimulări şi organele de simț, doar o simultaneitate? Am îndoieli că argumentul întârzierii în timp ar schimba cumva lucrurile. Mai degrabă, el doar ar întări o teorie cauzală a percepției.

Stimulările au ca efect o anumită conştiință senzorială fixată în prezent. Ajungem astfel la un solipsism al timpului prezent, evitabil doar dacă luăm în considerare că experiența trecerii timpului îşi are originea în acumularea de urme lăsate în memorie de experiența senzorială.

Atunci, cum ne pot ajuta teoriile despre memorie?

Să presupunem că aderăm la o teorie realistă a memoriei, caz în care presupunem că există în realitate, independent de mintea noastră, ceva care corespunde acelor conținuturi pe care ni le reamintim. Obiectul nemijlocit al reamintirii este chiar evenimentul reamintit. Acestei afirmații i se poate face o obiecție simplă: cum este posibil să avem în prezent în minte un eveniment care s-a petrecut în trecut, să zicem, cu câteva zile în urmă? Evenimentul a încetat să mai existe în prezent, de atunci a trecut un interval de timp, iar când ne reamintim evenimentul suntem conştienți şi de acest interval de timp care a trecut, având astfel experiența trecutului. Spunem că ne reamintim trecutul, că avem o cunoaştere a trecutului bazată pe memorie,

că ştim despre un anumit eveniment că s-a întâmplat în trecut, deoarece ne reamintim acest lucru. Ca urmare, McTaggart ar avea dreptate atunci când susține că modul în care funcționează mintea noastră presupune inevitabil proiecții în trecut, care duc, prin operațiile intelectului, la conceptualizarea trecutului[5]. Memoria ar fi responsabilă pentru dimensiunea trecutului.

Să încercăm, de dragul argumentării, să întărim această ipoteză a lui McTaggart, supralicitând: să presupunem că noțiunea de trecut are un caracter empiric şi poate fi dobândită tot aşa cum achiziționăm, să zicem, noțiunea de roşu după ce am văzut mai multe lucruri roşii. Fireşte, şi în acest caz recurgem la memorie deoarece nu putem stabili relațiile de asemănare dintre diferitele instanțe ale lui roşu în afara memoriei. Fără memorie, orice instanță de roşu ar fi prima instanță pe care o vedem. Dar să presupunem că această observație este inofensivă pentru argumentul pe care vreau să îl construim. Să acceptăm că experiența ne furnizează instanțe ale trecutului, suficient de diferite de instanțele corespunzătoare altor concepte, pe baza cărora putem obține prin abstractizare noțiunea de trecut. Se poate spune că avem ocazia să conceptualizăm trecutul ori de câte ori suntem conştienți de durata timpului. De exemplu, vedem un timp o pisică ce se plimbă pe acoperiş sau auzim mai multe bătăi succesive ale unui ceas cu pendulă. Un empirist consecvent

---

5 Woozley identifică un presupus contraexemplu în care putem avea o cunoaştere nemijlocită a trecutului fără ca mecanismele memoriei să fie puse în funcţiune. El relatează cazul a două studente de la Oxford care, vizitând grădinile de la Versailles în 1901, au nimerit acolo în timpul unei reprezentaţii cu actori îmbrăcaţi în costume de epocă, astfel încât cele două au avut experienţa nemijlocită a epocii lui Ludovic al XVI-lea, fără a-şi reaminti ceva (*cf.* A. D. WOOZLEY, „Memory", in *Theory of Knowledge. An Introduction*, Hutchinson University Library, London, 1967, pp. 56-57). Totuşi, pentru ca experienţa nemijlocită a celor două tinere să reprezinte cunoaştere a trecutului, ele trebuie să ştie că ceea ce văd aparţine unei anumite epoci istorice, adică trebuie să dispună de o anumită cunoaştere stocată în memoria factuală. În acest sens, se pare că orice incursiune în trecut presupune recursul la memorie.

ar spune că în aceste cazuri experienţa duratei este asociată cu alte conţinuturi senzoriale, vizuale în cazul mişcărilor pisicii, auditive în cazul bătăilor pendulului. Generalizând, vom spune că fiecărui conținut senzorial – „trăire elementară" sau *concretum*, în termenii lui Carnap şi Goodman – îi este propriu un anumit moment temporal. Dacă este aşa, atunci ce presupune perceperea trecerii timpului? O schimbare va cuprinde două *concreta* care diferă ca timp. Dar o reconstrucţie de acest tip scoate la iveală doar o ordine care corespunde unei succesiuni de tip B: ştim că nici un moment temporal nu se poate petrece în alt moment temporal şi că nici un *concretum* nu conţine mai mult decât un singur asemenea moment, ceea ce ne permite să determinăm direcţia temporală de care avem nevoie pentru a construi ordinea temporală. Întrucât nu mai avem serii de tip A, paradoxul lui McTaggart nu mai apare.

Însă ceea ce câştigăm printr-o reconstrucţie riguros empiristă de acest tip, şi anume, neutralizarea obiecției lui McTaggart, se transformă repede într-o pierdere pe alt plan, ceea ce duce la reîntoarcerea tezei irealității timpului. Este vorba de faptul că trăirile elementare sunt comparabile doar în măsura în care am depozitat în memorie imaginile corespunzătoare trăirilor anterioare. Atunci, de unde ştim că imaginea de care suntem conştienţi este o imagine ce provine din memorie şi nu un produs la imaginației? Oare dispunem de un criteriu pentru a deosebi între amintirile anterioare şi imaginaţie? Oare putem şti că mintea noastră nu inventează imagini comparabile cu ceea ce ne este dat în experienţă la un moment dat? Russell a arătat că, din punct de vedere logic, nimic nu ne împiedică să formulăm ipoteza că lumea a fost creată în urmă cu cinci minute, cu amintirile noastre cu tot, cu un trecut iluzoriu şi cu aparenţa unei durate[6]. Nu deţinem încă un criteriu satisfăcător, conform căruia să putem deosebi între amintirile autentice şi produsele imaginaţiei.

6 *Cf.* B. RUSSELL, *The Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London, 1921, pp. 159-160.

Orice epistemologie realistă a memoriei se confruntă cu această problemă a criteriului.

Pe de altă parte, o reconstrucţie empirist logică de tip Carnap-Goodman, indiferent dacă este particularistă sau fenomenalistă, deşi ar putea fi considerată salvatoare, se bazează pe acceptabilitatea epistemologică a unui solipsism metodologic care nu se armonizează teoretic cu presupoziția ce stă la baza intuițiilor comune cu privire la valabilitatea segmentării fluxului experienței în viitor, prezent şi trecut. Cu alte cuvinte, reconstrucţia carnapiană greşeşte ținta, dacă am încerca să forțăm transformarea ei într-o soluție la problema lui McTaggart.

Ne rămâne atunci să punem la lucru o teorie riguros fenomenalistă a memoriei. Fenomenalismul susține fie că nu există un asemenea lucru precum trecutul, că nu există altceva decât producerea momentană în prezent a unor experiențe, fie că există trecut, dar el nu este nimic altceva decât producerea în prezent a unei experiențe al cărei conținut îl reprezintă trecutul[7]. Dar de unde ştim ce se petrece cu noi în prezent? Pentru a şti ce experiențe trăim la un moment dat, trebuie să le comparăm cu alte experiențe produse anterior, adică – nu avem încotro, trebuie să folosim cuvântul – în trecut. Cu alte cuvinte, avem nevoie de un set de regularități pe care să le detaşăm din fluxul experienței, iar acestea sunt conceptibile numai în prezența unor experiențe de memorie. Iar pentru a stabili regularitățile avem nevoie de un interval temporal care cuprinde trecutul. Ca urmare, tot nu reuşim să reducem experiența trecutului la alte experiențe deoarece orice experiență care presupune sesizarea unor regularități conține dimensiunea temporalității.

Există un contrast[8] între realism şi fenomenalism, dar nici unul dintre acestea nu ne duce la o rezolvare. Pentru fenome-

---

7 *Cf.* A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London, 1946, pp. 101-102.

8 Cf. J. DANCY, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford, Cambridge, 1996, p. 191.

nalist, memoria factuală[9] se bazează pe memoria perceptuală, pentru realist memoria perceptuală este imposibilă fără memoria factuală. Memoria factuală presupune că dispunem de un stoc de cunoştinţe dobândite anterior. Fenomenalistul va considera că a existat un moment la care noi am avut experienţa de a şti că *p*, eveniment stocat în memoria perceptuală. Realistul va spune că dacă ceea ce ştim acum nu este întemeiat pe ceea ce am ştiut anterior, adică pe memoria factuală, atunci nu vom avea o cunoaştere actuală întemeiată pe o percepţie anterioară, adică pe memoria perceptuală. Legătura este relevată şi de faptul că, în cazuri favorabile, a percepe că *p* înseamnă a cunoaşte că *p*. Acesta este rezultatul maximal pe care îl putem obţine. Dacă în experienţele noastre perceptuale avem un contact nemijlocit cu timpul (fenomenal sau real) în sensul că avem o experienţă a trecerii timpului, atunci, presupunând că acesta este un caz favorabil, vom presupune că vom avea şi o cunoaştere a prezentului. Iar dacă luăm în considerare şi memoria perceptuală, atunci vom putea vorbi şi despre cunoaşterea trecutului.

4. În loc de concluzie: către un alt program de cercetare

Se pare că trebuie să ne supunem unei cercetări introspective, pentru a afla ce se întâmplă în mintea noastră atunci când percepem, ne imaginăm sau ne reamintim ceva. Ajungem astfel la *simţul intern* şi constatăm că percepţiile sunt procesate ca temporale. Atunci, faptul că atribuim o succesiune temporală unor evenimente din lume derivă

9 Memoria factuală şi memoria perceptuală sunt definite astfel: subiectul epistemic *a* îşi reaminteşte faptul că *p*, dacă şi numai dacă cunoaşterea actuală a lui *a* că *p* se bazează pe cunoaşterea anterioară a lui *a* că *p*. Subiectul epistemic *a* îşi reaminteşte perceptual că *p*, dacă şi numai dacă cunoaşterea actuală a lui *a* că *p* se bazează pe percepţiile anterioare ale lui *a* că *p* (cf. J. DANCY, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, *op. cit.*, p. 189.

oare din caracterul succesiv al percepțiilor noastre interne? Un răspuns afirmativ ar zdruncina ipotezele ce stau la baza abordării empiriste şi ar duce la un alt program de cercetare, poate la un proiect transcendental, de genul unei psihologii transcedentale de factură kantiană, sau la o încercare de întemeiere fenomenologică, precum cea propusă de Husserl. Pe scurt, dificultatea semnalată de McTaggart indică mai degrabă limitele unei abordări empiriste, decât imposibilitatea principială a conceptualizării timpului.

CUM ACCEDEM LA FLUXUL ABSOLUT AL CONŞTIINŢEI?
ROLUL RETENŢIEI ÎN FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ A CONŞTIINŢEI INTERNE A TIMPULUI

Angela ZABULICA

In his lectures from 1905, E. Husserl deals with the constitution of the inner consciousness of time, starting his investigation from the example of the perception of a musical piece, as an object that is going on in time. He distinguishes the immanent temporal content of consciousness, from its dynamic forms of constitution, which are its absolute flux. This paper focuses on the question of how we can have access to the absolute flux of consciousness, which constitutes time, and therefore, cannot be itself temporal. I analyze the difficulties of an ultimate separation between phenomenal and pre-phenomenal, and I highlight the original solution given by the German philosopher. Husserl considers that the primal remembrance – retention – has a double intentionality, which directs not only to its objective content, but also to its own position in the flux of consciousness, thus constituting a rudimental self-consciousness. The retention makes it possible to identify – in the temporal contents – the constitutive forms of consciousness; thus abolishing the gap between phenomenal and pre-phenomenal, and opening the way for the hermeneutical phenomenology.

I. Consideraţii introductive

Prelegerile despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului[1] au fost ţinute de Edmund Husserl în 1905 la Universitatea din Göttingen, cu numai doi ani înaintea celor ce au servit ca

1 Prelegerile ţinute de Husserl la Göttingen vor fi citate după următoarea ediţie: E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana* vol. X, ed. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, utilizând prescurtarea H X. Traducerea citatelor din operele lui Husserl, precum şi din comentarii, ne aparţine, iar în cazul citatelor husserliene textul original va fi reprodus în note de subsol. Ediţia mai cuprinde, pe lângă prelegerile propriu-zise, care ocupă doar o sută de pagini, numeroase texte anterioare şi posterioare prelegerilor, dintre care

bază pentru celebra sa operă *Idei despre o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică*. Această scriere a apărut abia în 1913 şi va rămâne mai mult de un deceniu unica publicaţie a lui Husserl[2]. Odată cu *Ideile*, gândirea sa ia o întorsătură transcendentală, fenomenologia sa devenind una transcendentală sau constitutivă[3]. Acest gen de fenomenologie, servindu-se de metoda reducţiei, „suspendă" (*ausschalten*), adică ignoră toate judecăţile naive despre existenţa lumii şi a obiectelor, pentru a se concentra asupra unicei sfere, care poate fi dată cu evidenţă apodictică, anume cea a *Ego*-ului şi a *cogitaţiunilor* sale[4]. Un fenomenolog poate să-şi asume „în mod nemijlocit şi activ" res-

---

vom avea în atenţie mai ales pe cele se referă nemijlocit la acestea, scrise între 1905 şi 1910.

2 Vom cita în continuare doar prima carte a *Ideilor*, după ediţia *Ideen I*, *Husserliana* vol. III/1, ed. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, cu prescurtarea *Ideen I*, H III/1.

3 O analiză detaliată a acestei turnuri transcendentale a fenomenologiei husserliene o face C. MÖKEL în cartea *Einführung in die transzendentale Phänomenologie*, Fink, München, 1998, § 3 şi § 7.

4 În 1931, Husserl ţine o conferinţă ce poate fi înţeleasă ca un manifest al fenomenologiei transcendentale, în care el insistă asupra diferenţei dintre aceasta şi antropologie, şi oferă un rezumat al accepţiunii sale a transcendentalităţii. Aici putem citi: „Trebuie să întreprindem un studiu sistematic al subiectivităţii transcendentale concrete, şi anume să analizăm cum subiectivitatea conferă în sine sens şi validitate lumii obiective. Trebuie să devin eu însumi, ca Ego, şi întreaga sferă a conştiinţei mele, în constituţia esenţei sale şi în constituirea activităţilor sale dătătoare de sens şi validitate, activităţi realizate şi care urmează să se realizeze în sfera conştiinţei, <temă> ştiinţifică şi, înainte de toate, temă a ştiinţei esenţelor" („Wir müssen in ein systematisches Studium der konkreten transzendentalen Subjektivität eintreten, und zwar in der Frage, wie sie in sich objektive Welt zu Sinn und Geltung bringt. Ich als Ego muß mich selbst und meine gesamte Bewußtseinssphäre in ihrem Wesensbau und in den Aufbau der in ihr vollzogenen und zu vollziehenden Sinnes- und Geltungsleistungen zum wissenschaftlichen <Thema> machen und demnach zunächst zum wesenswissenschaftlichen Thema") (E. Husserl *Phänomenologie und Anthropologie*, *Husserliana* vol. XXVII, T. Nenon şi H. R. Sepp (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dorbrecht/Boston/London, 1989, p. 176).

ponsabilitatea doar pentru experienţa propriei subiectivităţi (H XXVII, p. 170). Astfel, fenomenologia transcendentală cercetează în principal constituţia esenţei conştiinţei (*Wesensbau*), a funcţiilor şi proceselor acesteia, garantând fidelitatea faţă de fenomene prin permanenta recurgere la evidenţa apodictică. Husserl acordă numai unei subiectivităţi revelate în acest fel statutul de „fiinţă absolută" (*absolutes Sein*). El recomandă ca revelarea subiectivităţii transcendentale să cerceteze mai întâi „tipologia esenţelor trăirilor conştiinţei mele în temporalitatea lor imanentă" (*Wesenstypik meiner Bewußtseinserlebnisse in ihrer immanenten Zeitlichkeit*) (H XXVII, p. 176).

Fenomenologia conştiinţei interne a timpului se ocupă – aşa cum reiese din însăşi denumirea sa – cu ceea ce pare a fi arhicunoscut – cu timpul. Însă încercarea de a determina timpul în care lucrurile sunt, precum şi timpul trăit, dar mai ales relaţia dintre timpul aşa-zis obiectiv şi cel aşa-zis subiectiv, ne „pune în faţa celor mai stranii dificultăţi, contradicţii, confuzii" (H X, p. 4). Demersul husserlian din *Prelegeri* se va concentra asupra timpului subiectiv, aşa cum este acesta trăit de conştiinţa temporală *internă*. Acest atribut necesită explicaţii. Nu numai fenomenologia conştiinţei interne a timpului, ci întreaga fenomenologie husserliană operează o distincţie între *percepţia externă* şi *percepţia internă* (*äußere und innere Wahrnehmung*). Prima este o percepţie a unui lucru, adică a ceva care transcende conştiinţa, pe când percepţia internă ia notă de percepţia externă, fiind percepţie a actului percepţiei. Toate actele conştiinţei sunt îndreptate intenţional asupra unui obiect, ele fiind în acelaşi timp conştientizate de conştiinţă, fără ca această conştientizare să fie la rândul ei un act. Observăm deci că termenul de percepţie internă este unul impropriu, conştiinţa unui act neputând fi deloc o percepţie propriu-zisă, ci desemnează un gen de familiaritate, mai exact, un gen de *intimitate a actului cu sine însuşi*. Important este să reţinem că această conştientizare a actului este inseparabilă de actul însuşi,

ea nu este facultativă şi nu constituie, la rândul ei, un act, nici nu poate fi percepută ea însăşi intern, adică nu poate fi dublată de o conştientizare a conştientizării şi tot aşa la infinit[5].

Aceste explicaţii ne ajută să înțelegem termenul de conştiin-ţă internă a timpului; – el desemnează conştientizarea nemijlocită a timpului, care este mai degrabă o senzaţie (*Empfindung*) decât o percepţie a ceea ce este temporal. Fenomenologia conştiinţei interne a timpului are în atenţie timpul sesizat şi caracterele conceptuale (*Auffassungscharaktere*), care se racordează la senzaţia timpului[6], graţie cărora aceasta poate efectua tranziţia spre percepţie şi graţie căreia obiectualitatea se poate constitui (H X, p. 7-8). Pentru fenomenologia conştiinţei interne a timpului este de asemenea valabilă reducţia fenomenologică, aşa încât această fenomenologie se abţine de la orice judecăţi cu privire la timpul obiectiv, la timpul lumii, pentru a se putea concentra asupra „timpului aparent“, asupra „timpului imanent al desfăşurării conştiinţei“, acestea reprezentând pentru fenomenologul german „date absolute“ (*absolute Gegebenheiten*) (H X, p. 5). Spaţiul obiectiv şi timpul obiectiv, cu obiectele disponibile şi procesele ce au loc în ele, sunt transcendente faţă de timpul imanent (H X, p. 6). În afară de aceasta, timpul obiectiv şi cel imanent nu sunt comensurabile, uneori fiind dată o durată

---

5 Tema percepţiei externe şi a celei interne este tratată în anexa XII la prelegerile despre conştiinţa internă a timpului (vezi H X, pp. 126-130).

6 Deoarece sesizarea timpului este în permanentă tranziţie spre o stare conceptuală a conştiinţei, este foarte dificil să accedem la o conştiinţă internă „pură“ a timpului. Din această cauză, P. Ricœur observă că adjectivul „intern“ reprezintă o descoperire şi o aporie în acelaşi timp, căci „nemijlocitul nu ne este dat în mod nemijlocit“, ci implică mereu o treaptă ulterioară, a conceperii sale. Recurgerea la acte conceptuale (*Auffassungsakte*) duce însă în mod necesar la o recurenţă asupra timpului obiectiv, ceea ce se şi întâmplă în fenomenologia husserliană a conştiinţei temporale şi ceea ce poate fi observat prin afirmarea a multiple omonimii (*Homonimien*) între timpul imanent şi cel obiectiv (vezi P. RICŒUR *Timpul şi naraţiunea*, aici citat după trad. germ. *Zeit und Erzählung*, Fink, München, 1991, pp. 38-39).

în obiect, dar în acelaşi timp o schimbare în fenomen (de exemplu atunci când percepem un obiect, apoi închidem ochii şi ni-l imaginăm) – această constatare fiind menită să livreze încă un argument în favoarea „suspendării“ timpului obiectiv. Din aceste considerente, o interogare metodică riguroasă se va limita la timpul trăit, la modul în care apare acesta, analizând trăirile „în conformitate cu sensul lor obiectual şi conţinutul lor descriptiv“ (H X, p. 9). După cum vom constata mai târziu, pe parcursul unei asemenea analize, capacitatea conştiinţei de a reţine trecutul are un rol decisiv.

II. Expunerea problematicii conştiinţei interne a timpului

Ca şi Brentano, Husserl porneşte de la premisa că, pe lângă reprezentările perceptive (*Wahrnehmungsvorstellungen*), şi reprezentările memoriei (*Gedächtnisvorstellungen*), care se racordează nemijlocit la acestea, pot lua naştere în mod asociativ. Ele nu sunt nimic, ci ele i se revelează, îi *apar* conştiinţei prezente, adică îi sunt date acesteia într-un prezent. Husserl însă, spre deosebire de Brentano, crede că acest prezent suportă o anumită modificare faţă de „prezentul viu“ (*lebendige Gegenwart*) al percepţiei. Constituirea conştiinţei timpului este expusă de fenomenologul german invocând exemplul unor anumite obiecte – al aşa-numitor obiecte temporale (*Zeitobjekt*). Acestea nu se caracterizează prin identitate ce persistă invariabil, adică ele nu sunt doar unităţi individuale în timp, ci posedă ele însele o extensie temporală (vezi H X, p. 23). Obiectele temporale sunt nişte obiecte în care trebuie să existe în mod necesar o succesiune de momente sau o schimbare, pentru ca ele să fie ceea ce sunt. Deoarece este alcătuită dintr-o corelaţie ordonată de sunete – fiecare producându-se succesiv, iar nu concomitent – o melodie îi serveşte lui Husserl ca exemplu de obiect temporal. Melodia trebuie să dureze *un anumit timp*, pentru a fi o melo-

die, prin urmare, un asemenea obiect temporal nu poate fi perceput de conştiinţă în mod instantaneu, ci numai dacă aceasta parcurge fiecare dintre sunetele melodiei, fără a-l uita însă pe cel precedent, prin raport la cel trăit actual. Astfel, atunci când răsună cel de-al doilea sunet al melodiei, cel dintâi mai este încă perceput de conştiinţă, însă în fundal, adică în alt mod decât sunetul perceput actual. Odată cu răsunarea următorului sunet, cel precedent „alunecă“ în trecut, pe când cel pre-precedent alunecă într-un trecut „şi mai îndepărtat“ faţă de punctul prezent. Cu alte cuvinte, cu fiecare nou sunet al melodiei, primul sunet se îndepărtează tot mai mult de prezentul viu[7]. Pentru a auzi melodia, iar nu doar fazele actuale ale ei, conştiinţa trebuie să o perceapă ca pe un întreg, adică trebuie nu doar să recepteze prezentul şi să reţină trecutul lui nemijlocit, ci trebuie să poată *reţine* de asemenea toate fazele trecute ale melodiei, în succesi-

7 Deşi în aceste prelegeri Acum-ul este caracterizat deja ca unul „viu“ (vezi în *Prelegeri…*, H X, p. 41), termenul de prezent viu se va încetăţeni mai târziu în scrierile lui Husserl (vezi *Ideen* I, H III/1, p. 183: momentul Acumului viu este „faza absolut originară“). Pentru această tematică, se poate consulta excelenta disertaţie a lui K. HELD: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. În prima parte, lucrarea tratează prezentul obiectualităţii nonegologice, pe când cea de-a doua parte este consacrată analizei prezentului funcţional al subiectivităţii transcendentale. Semnificaţia atributului „viu“ în cazul prezentului obiectualităţii nonegologice este una dublă. Pe de o parte, fenomenologia husserliană este axată preponderent pe percepţie, iar aceasta îşi percepe conţinutul într-un Acum, care este dat cu o claritate şi nemijlocire de neatins pentru alte genuri de acte. Deşi situat între protenţie şi retenţie, fără de care experienţa sa nu ar putea avea loc, decelarea unui prezent autentic este totuşi posibilă, „adică a unei proximităţi perceptive neocultate, de maximă claritate şi actualitate a ceea ce este dat în experienţă“ („d. h. hellster, unverdeckter und aktuellster Wahrnehmungsnähe des Erfahrenen“) (K. HELD, *op. cit.*, p. 22). Pe de altă parte, orice Acum, scapă mereu conştiinţei, deoarece, atunci când conştiinţa se întoarce asupra lui printr-un act reflexiv, el este deja un Acum trecut (vezi K. HELD, *op. cit.*, pp. 23-24). Aşadar, prezentul este „viu“, deoarece nu se lasă obiectualizat ca atare.

unea lor. În plus, conştiinţa trebuie să înregistreze modificarea lor continuă, adică să îşi dea seama de faptul că fiecare fază are un trecut al ei, care se îndepărtează tot mai mult de prezent, cu fiecare sunet nou care răsună. Această facultate a conştiinţei de a reţine în câmpul actualităţii – imediat disponibil – fazele trecute, fără a le *re*-prezenta însă, adică fără a le transforma în obiecte[8], care ar fi reprezentate în prezentul viu ca obiecte trecute, este numită de Husserl *retenţie* (*Retention*). Retenţia este în primul rând o memorie „proaspătă", adică o memorie a trecutului *abia devenit trecut* (*soeben-gewesen*). Odată cu apariţia celui de-al treilea sunet, retenţia celui de-al doilea devine o retenţie a retenţiei; prin urmare, conştiinţa nu reţine numai trecutul „proaspăt", ci şi modificarea retenţională a acestuia. Deoarece conştiinţa ce aude o melodie receptează atât prezenţa vie a sunetului actual, cât şi retenţia celui precedent, şi, în plus, retenţiile gradual evanescente ale sunetelor precedente celui din urmă, ea este numită *conştiinţă a timpului* sau *conşti-*

8 Sarcina descrierii retenţiei este una foarte dificilă, dar este în acelaşi timp una foarte importantă, deoarece numai o descriere concludentă poate convinge de noutatea întreprinderii husserliene. Dificultatea constă mai ales în revelarea caracterului non-obiectual a ceea ce este reţinut de retenţie: „[...] retenţia însăşi nu este o privire înapoi, care să transforme faza scursă în obiect: reţinând faza scursă, eu o trăiesc pe cea prezentă, o «adaug» – graţie retenţiei – şi sunt îndreptat spre ceea ce urmează (într-o protenţie)" („[...] die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht: indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie – dank der Retention – «hinzu» und bin gerichtet auf das Kommende; (in einer Protention") (H X, p. 118). Expresiile germane folosite de Husserl pentru a caracteriza modul în care are loc retenţia: „im Griff behalten" respectiv „im Griff haben", înseamnă literalmente „a ţine prin apucare". Ele mai au şi un sens figurat, relevant în contextul citatului şi anume: a ţine ceva sub control, a avea o privire de ansamblu. Substantivul „Griff" provine de la participiul verbului „greifen", care înseamnă a apuca, a prinde. Înrudit cu acesta este şi verbul „begreifen" (a concepe, a înţelege). Aşadar retenţia reţine, „apucând" trecutul, adică nelăsându-l să se rupă de prezent, însă fără să-l readucă în prezent.

ință temporală (*Zeitbewusstsein*). Ceea ce Husserl elaborează în aceste prelegeri, pornind de la exemplul conştientizării unui obiect temporal, va fi mai târziu considerat valabil pentru conştientizarea oricărui gen de obiecte[9], chiar dacă textele fenomenologiei sale egologice, preponderent statice, menționează acest fapt foarte rar şi numai marginal[10].

Pe de altă parte, impresia originară (*Urimpression*), numită de Husserl şi „punct-sursă" (*Quellpunkt*), „cu care începe naşterea obiectului de durată" (vezi H X, p. 29) – adică sesizarea de către conştiință a sunetului actual – permite conştiinței să se pregătească pentru sesizarea sunetului ce urmează; conştiința se îndreaptă intențional asupra sunetelor viitoare, ceea ce este

9 *Cf.* E. HUSSERL, *Idei I*, *op. cit.*, H III/1, p. 165: „*Forma fluxului este forma ce cuprinde necesarmente toate trăirile unui Ego pur* – cu variate sisteme de forme" („[...] *Die Stromform ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form* – mit mancherlei Formensystemen").

10 În prima carte a *Ideilor*, Husserl trimite la prelegerile despre conştiința internă a timpului, atunci încă nepublicate: „Timpul este, de altfel, după cum va reieşi din cercetările ce urmează, un titlu pentru *o sferă de probleme complet închisă* şi una de o dificultate extraordinară. Ulterior se va arăta faptul că expunerea noastră de până acum a trecut întrucâtva sub tăcere o întreagă dimensiune [...]. « Absolutul » transcendental, pe care ni l-am pregătit prin reducții, nu este cu adevărat ultimul, el este ceva ce se constituie el însuşi într-un anumit sens profund şi absolut special, avându-şi sursa sa originară într-un absolut ultim şi veritabil./ Din fericire, în analizele noastre preliminarii, putem lăsa enigmele conştiinței temporale în afara jocului, fără a afecta rigoarea lor" („Zeit ist übrigens, wie aus den später nachfolgenden Untersuchungen hervorgehen wird, ein Titel für eine völlig *abgeschlossene Problemsphäre* und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat [...]. Das transzendentale « Absolute », das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat./ Zum Glück können wir die Rätsel des Zeitbewusstseins in unseren vorbereitenden Analysen außer Spiel lassen, ohne ihre Strenge zu gefährden") (*Ideen I*, H III/1, p. 163).

desemnat ca *protenție* (*Protention*). Fenomenul protenției poate fi înțeles cel mai bine cu ajutorul exemplului melodiilor deja cunoscute; în acest caz, auzirea sunetelor actuale este însoţită de aşteptarea celor care urmează. În pofida faptului că melodia este auzită succesiv, numai „mici părți" ale ei fiindu-i date conştiinţei într-un Acum[11], aceasta este în stare, graţie structurii sale retenţional-protenţionale, să sesizeze melodia ca unitate, ca pe unul şi acelaşi obiect: „eu aud de fiecare dată numai faza actuală a sunetului şi obiectivitatea întregului sunet ce durează se constituie într-un continuum al actelor, care este o parte amintire, o parte, cea mai mică, punctuală, percepţie şi o altă parte aşteptare"[12]. Dacă facem abstracţie de melodia ca întreg şi ne concentrăm asupra unuia şi aceluiaşi sunet, putem caracteriza obiectivitatea lui ca pe o identitate ce se constituie treptat, constatând că modul în care el „tocmai apare conştiinţei" se află în continuă schimbare (H X, p. 25). Cu cât conținuturile conştiinţei (*Bewusstseininhalte*) se îndepărtează de faza actuală, trăită în prezentul viu, cu atât mai vagi apar ele conştiinţei, devenind mai întâi o urmă a prezentului, apoi o urmă a urmei, apoi o urmă a urmei, care este la rândul ei o urmă ş. a. m. d. Esenţială în acest context este înțelegerea faptului că şi retenţiile sunt trăite actual, dar, spre deosebire de prezent, ele sunt conştientizate drept conținuturi trecute[13],

11 Vom scrie termenul *Acum*, frecvent folosit de Husserl, cu majusculă, pentru a-l deosebi de adverbul *acum*.

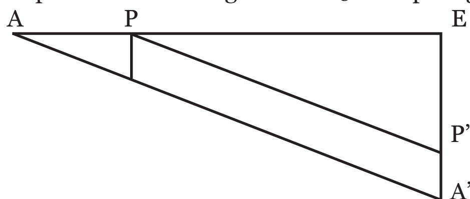
12 „Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, und die Objektivität des ganzen dauernden Tones konstituiert sich in einem Aktkontinuum, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einem weiteren Teil Erwartung ist" (H X, p. 23).

13 Vezi § 11, text încorporat în prelegile din 1905, dar scris abia în anii 1908-1909: „Dacă însă conştiinţa sunetului-Acum, impresia originară, trece în retenţie, această retenţie este ea însăşi iarăşi un Acum, o existenţă actuală. În timp ce ea însăşi este actuală (însă nu un sunet actual), ea este retenţie *a* unui sunet trecut" ("Wenn aber das Bewußtsein vom Ton-Jetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder

care ca şi cum s-ar suprapune peste conţinuturile trăite într-un Acum. Printr-o asemenea concepţie, punctualitatea Acum-ului este abolită; prezentul devine o structură complexă, compusă din conţinutul impresional, cel retenţional şi cel protenţional. Constituirea modurilor de desfăşurare (*Ablaufsmodi*) ale conştiinţei este reprezentată plastic de Husserl printr-o diagramă temporală[14], care ilustrează legea conţinuturilor conştiinţei, expusă anterior: „Fiecare Acum actual al conştiinţei se supune legii modificării. El se transformă însă într-o retenţie a retenţiei, şi aceasta în permanenţă. În consecinţă, rezultă un continuum permanent al retenţiei, în aşa fel încât fiecare punct ulterior este retenţie pentru cel precedent"[15]. Diagrama temporală ilustrează următoarele aspecte ale conştiinţei temporale: axa AE a punctelor Acum reprezintă survenirea impresiilor mereu noi, care sunt mereu trăiri actuale. Îndată ce un Acum P succede Acum-ului A, acesta din urmă nu se aneantizează, ci alunecă în trecut şi este perceput laolaltă cu P, dar de această dată ca un A trecut, adică A'. Ocurenţa unei noi trăiri actuale îl transformă pe P în P', deplasându-l pe A'

ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention v o n gewesenem Ton") (H X, p. 29).

14 Reproducem aici diagrama din § 10 al prelegerilor:



AE – şirul de Acum-puncte
AA' – scufundarea (*Herabsinken*)
EA' – continuumul fazelor (punctul Acum cu orizontul trecutului)

15 „Jedes aktuelle Jetzt des Bewusstseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention, und das stetig. Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, daß jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren" (H X, p. 29).

şi mai departe pe axa trecutului. Cu alte cuvinte, fiecare trăire actuală este înlocuită de date noi, modificându-se într-o trăire trecută, dar modificând odată cu aceasta şi pe cele deja trecute în faze „şi mai trecute“. Astfel, după „căderea“ din prezentul viu, punctul A' se prezintă conştiinţei într-un mod al trecutului aflat în continuă modificare. Punctul Acum E posedă actual un orizont al trecutului EA', „o coadă de cometă a retenţiilor“, care conţine modificările retenţionale ale tuturor punctelor Acum, survenite între A şi E şi care îşi modifică permanent poziţia faţă de punctul Acum, diminuându-se cu atât mai mult cu cât se îndepărtează de faza Acum, până când retenţiile cele mai îndepărtate de faza actuală vor dispărea, nemaifiind „avute în vedere“ de conştiinţă. Altfel spus, conştiinţa nu poate reţine orizonturi infinite ale trecutului; asemenea câmpului privirii, câmpul temporal este limitat. Husserl emite chiar ipoteza că acesta ar avea mereu aceeaşi extensie, conştiinţa putând reţine întotdeauna cam acelaşi orizont de trecut[16]. Odată cu survenirea unor noi impresii, A' se va deplasa tot mai departe pe axa trecutului, până când va ieşi din câmpul receptivităţii conştiinţei, devenind irelevant pentru perceperea obiectului temporal dat.

Specificitatea retenţiei va deveni şi mai clară dacă vom accentua diferenţa ei faţă de *reamintire* (*Wiedererinnerung*). Pentru a le deosebi, Husserl utilizează expresiile de *amintire primară* şi *amintire secundară*. Numai retenţia se asociază cu

16 „Câmpul temporal originar este în mod evident limitat, ca şi în cazul percepţiei. Putem îndrăzni să spunem că acest câmp temporal are mereu aceeaşi extensie. El se deplasează oarecum peste mişcarea percepută şi proaspăt amintită şi peste timpul ei obiectiv, aşa cum câmpul privirii se deplasează peste spaţiul obiectiv“ („Das originäre Zeitfeld ist offenbar begrenzt, genau wie bei der Wahrnehmung. Ja, im großen und ganzen wird man wohl die Behauptung wagen dürfen, daß das Zeitfeld immer dieselbe Extension hat. Es verschiebt sich gleichsam über die wahrgenommene und frisch erinnerte Bewegung und ihre objektive Zeit, ähnlich wie das Gesichtsfeld über den objektiven Raum“) (H X, p. 31).

impresia originară, permițându-i acesteia din urmă să nu se rupă de trecut (vezi H X, p. 118), fără însă a-l reproduce pe acesta *ca şi cum* ar fi un prezent. Convingerea că amintirea re-prezintă întotdeauna trecutul l-a determinat pe fenomenologul german să considere că orice amintire este în fond o re-amintire, un gen de reiterare a prezentului. Retenția nu trebuie confundată cu cea din urmă. Conştiința „vede" actual, prin intermediul retenției, diferența dintre sunetul actual şi sunetul „care tocmai a trecut". Husserl afirmă că retenția este „prezentativă" trecutul fiind în ea „contemplat direct" (*direkt erschaut*) ca trecut, ceea ce înseamnă că retenția exprimă un raport nemijlocit cu trecutul, dat odată cu actualitatea percepției în Acum. Paradoxala concomitență a prezentului cu trecutul în percepția actuală este justificată de Husserl prin această facultate a retenției „de a vedea trecutul", fiind din acest punct de vedere similară percepției, care are mereu un obiect „în fața ochilor", cu diferența că acel conținut surprins de retenție poartă marca „trecut"[17].

17 Vezi explicația integrală din § 17: „Conştiința trecutului nu constituie însă un Acum, ci mai degrabă un « abia trecut », unul ce precede intuitiv Acum-ul. Dacă însă numim percepție *actul* în care rezidă *orice* « început », care *constituie originar*, atunci şi *amintirea primară* este percepție. Căci numai în amintirea primară vedem trecutul, numai în ea se constituie trecutul şi anume nu reprezentativ, ci prezentativ. Spre deosebire de Acum, acest abia-trecut, acest înainte de... poate fi sesizat direct doar în amintirea primară; esența ei rezidă în a aduce în intuiția directă această noutate şi specificitate, aşa cum esența percepției momentului Acum constă în a aduce Acum-ul direct în intuiție" („Das Vergangenheitbewußtsein konstituiert aber nicht ein Jetzt, vielmehr ein « soeben gewesen », ein dem Jetzt intuitiv Vorangegangenes. Nennen wir aber Wahrnehmung den *Akt, in dem aller «Ursprung»* liegt, der *originär konstituiert*, so ist die *primäre Erinnerung Wahrnehmung*. Denn nur in der primären Erinnerung sehen wir Vergangenes, nur in ihr konstituiert sich Vergangenheit, und zwar nicht repräsentativ, sondern präsentativ. Das Soeben-gewesen, das Vorher im Gegensatz zum Jetzt, kann nur in der primären Erinnerung direkt erschaut werden; es ist ihr Wesen, dieses Neue und Eigentümliche zur primären, direkten Anschauung zu

Spre deosebire de retenție, reamintirea este o facultate reproductivă, irelevantă pentru perceperea *actuală* unui obiect temporal. Reamintirea este o re-prezentare (*Vergegenwärtigung*) a trecutului, fără un raport nemijlocit cu percepția actuală. Reamintirea este fie spontană, în aşa fel încât trecutul „ne vine în minte“, fie este o reamintire voită, prin intermediul căreia trecutul este readus în câmpul privirii ca şi cum ar fi un prezent; în acest caz, un obiect temporal este reconstruit în memorie. Deşi Husserl nu o spune explicit, pentru a ne putea reaminti în cel din urmă mod este necesar să facem abstracţie de ceea ce ne survine actual, pentru a ne putea concentra asupra reconstrucţiei obiectului trecut. La fel şi *fantezia* poate re-prezenta conținuturi imaginare, adică unele care nu au fost niciodată percepute ca prezente, dar care pot fi trăite ca şi cum ar fi prezente. Actele reproductive sunt libere; conținuturile amintite pot fi date mai repede sau mai încet, mai clar sau mai neclar, pe când „apariția originară şi curgerea modurilor de desfăşurare în apariţie este ceva statornic, ceva conştientizat prin «afectare», pe care îl putem doar privi [...]“[18].

Fără a expune aici toate aspectele ce disting retenția de reamintire, vom rezuma esenţialul. Retenţia este o contemplare directă a trecutului, dată laolaltă cu Acum-ul impresiei originare. Retenţia nu este prin urmare o reiterare a Acum-urilor trecute – în acest caz conştiinţa ar fi o însumare infinită a diferitor conţinuturi prezente ce iau naştere în urma unei permanente afectări –, ci o *conjugare* a aspectului abia trecut cu prezentul. Modul de a fi dat împreună al retenţiei cu prezentul necesită o precizare cât mai exactă, textul lăsând însă mult de dorit în această privinţă.

bringen, genau so wie es das Wesen der Jetztwahrnehmung ist, das Jetzt direkt zur Anschauung zu bringen“) (H X, p. 41).

18 „Das originäre Erscheinen und Abfließen der Ablaufmodi im Erscheinen ist etwas Festes, etwas durch « Affektion » Bewußtes, auf das wir nur hinsehen können [...]“ (H X, pp. 47-48)

Astfel, într-una din anexele la *Prelegeri*, acest mod de a fi dat împreună este caracterizat ca „luare în atenţie“ (*Achtsamkeit*) a retenţiei concomitentă cu percepţia actuală[19]. Husserl concepe conştiinţa ca pe o continuitate de trăiri, dintre care unele sunt date mereu ca „vii“ şi „clare“; altele pălesc, în adevăratul sens al cuvântului, „cu timpul“, până când ies complet din câmpul privirii; altele sunt anticipări vide ce îşi aşteaptă împlinirea. Putem caracteriza conştiinţa temporală drept o *concomitenţă a aspectelor sale temporale diferenţiabile ideal*. Diferitele faze al continuumului îi sunt date conştiinţei în prezent; atât faza prezentă, cât şi cea imediat trecută şi cea imediat viitoare, pot fi percepute împreună, însă nu într-un *Acum punctual*, care ar fi doar o limită fără de conţinut propriu, ci într-un *Acum ce are o anumită extensie*, anume un orizont trecut şi unul viitor[20].

19 Caracterizând unul dintre aspectele percepţiei unui obiect temporal, Husserl scrie: „Percepţie a sunetului-Acum şi, în acelaşi timp, îndreptarea atenţiei spre sunetul-abia-trecut, legat de acesta“ („Wahrnehmung des Ton-Jetzt und zugleich Achtsamkeit auf das mitverbundene Ton-Soeben-gewesen“) (H X, p. 113).

20 În 2001 au fost publicate manuscrisele bernauene despre conştiinţa temporală, care reprezintă, conform aprecierii lui Husserl, un progres considerabil faţă de prelegerile din 1905 şi textele aferente. Înţelegerea de sine a fenomenologiei, presupusă implicit de aceste manuscrise, poate fi caracterizată ca o fenomenologie genetică, ce încearcă să confere conştiinţei temporale un caracter mai dinamic şi care revizuieşte statutul central al prezentului, respectiv al impresiei originare. Prezentul impresiei originare nu mai este considerat punctul-sursă al timpului imanent, ci o împlinire intuitivă prezentă (*gegenwärtige anschauliche Erfüllung*) a anticipării protenţiei. Dintr-un câmp prezentic dat într-o împlinire intuitivă, Acum-ul se transformă într-un punct intermediar între şirurile de retenţii şi protenţii: „[...] prezentarea originară nu mai este desemnată drept nucleu originar al conştiinţei temporale, ci doar ca simplu punct-limită, în care se intersectează continuumurile modificărilor retenţionale şi protenţionale“ (*cf.* R. BERNET, D. LOHMAR *Introducerea editorilor*, în E. HUSSERL, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstseins (1917/18)*, ed. de R. Bernet şi D. Lohmar, *Husserliana*, vol. XXXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2001, p. XLI). Pe de altă parte, Husserl reconsideră în aceste manuscrise rolul prezentului în

Trăirea actuală a sunetelor unei melodii exprimă într-un fel întregul obiect temporal: ea poartă urma fazelor sale trecute cât şi prefigurarea celor viitoare, fiecare dintre acestea fiind însă date în diferite trepte de claritate. Meritul lui Husserl este acela de a fi oferit concepția unui prezent diferențiat, în care aceste trei aspecte conviețuiesc, având fiecare propriul său mod de manifestare. Mai mult, retenția însăşi este una complexă, stratificată, purtând în sine memoria şirului retențiilor pe care ocurența unei noi impresii originare le-a strâmtorat într-un trecut şi mai îndepărtat. Astfel, în prezentul actual este încorporată – pe lângă retenția propriu-zisă a fazei abia trecute – memoria întregului şir de retenții. Încercând să găsească o formulă care să permită imaginarea unei asemenea conlocuiri într-o singură retenție a întregului şir de retenții, care sunt evanescențele graduale ale acesteia, Husserl vorbeşte despre o „imbricare retențională" (*retentionale Verschachtelung*) (H X, p. 328). Conştiința cunoaşte, prin urmare, nu numai actualitatea sau non-actualitatea, ci poate distinge, pe lângă acestea, o mulțime de moduri intermediare, date cu aceeaşi evidență ca şi prezentul, dar diferite de acesta[21].

Concepția retenției şi mai ales relația ei cu prezentul constituie nucleul fenomenologiei conştiinței interne a timpului. Doar plauzibilitatea ei poate convinge de originalitatea concepției husserliene despre timp. Comentatorii au tematizat mai ales vulnerabilitatea concepției conjugării Acum-ului viu cu conținuturile retenționale şi protenționale. Unele dintre argumentele lor vor fi expuse în cele ce urmează.

---

determinarea conştiinței de sine a fluxului absolut al conştiinței; conştiința de sine nu se mai realizează grație intenționalității retenției, fiind astfel posterioară prezentului, ci este ancorată în acesta (vezi *op. cit.*, p. XLII). În pofida relevanței acestor manuscrise pentru tematica tratată, ele nu pot fi avute în vedere de prezentul articol, dat fiind faptul că avem a face cu texte de mare amploare.

21 M. FRANK, *Zeitbewußtsein*, Neske, Pfullingen, 1990, pp. 34-46 se opreşte în detaliu asupra dificultăților teoriei retenției.

Dacă gândim aceste conținuturi ca părți însumate prezentului, conştiința însăşi va trebui înțeleasă ca un receptacul, în care toate conținuturile sunt date laolaltă, atât cele prezente cât şi, într-o formă modificată, cele trecute sau viitoare[22]. Această obiecţie este întemeiată, dacă încercăm *să ne reprezentăm* conexiunea respectivă, adică să ne facem o imagine a unui asemenea Acum complex. Husserl nu a insistat suficient asupra faptului că această conexiune este *ireprezentabilă*, adică, în adevăratul sens al cuvântului, de neimaginat, dat fiind faptul că orice reprezentare este doar un act secundar, prin care putem conştientiza Acum-ul impresiei originare, deoarece, atunci când devine obiect al reprezentării, orice Acum este deja trecut. Însă, în concepția lui Husserl, conştiința temporală originară este conştientă de Acum-ul actual odată cu impresia originară, aşa încât conştiința ştie, odată cu survenirea lui, că percepe un Acum şi nu altceva, fără a avea nevoie pentru această conştientizare de un act special. În afară de aceasta, după cum am subliniat mai înainte, retenţia este mai degrabă o relație decât un conținut care ar presupune o împlinire intuitivă (*anschauliche Erfüllung*), aşa cum este prezentul. În cazul relațiilor, dat fiind faptul că termenii relației – corelații – nu sunt în mod necesar dați în acelaşi timp, este mult mai dificil sau chiar imposibil „să-ți faci o imagine" a acestora, relațiile fiind în consecință mai dificil de reprezentat decât este un anumit ceva, dat de regulă „dintr-o dată". Încercând în repetate rânduri să exprime specificitatea modului de a fi dat al retenţiei, fenomenologul german utilizează următoarea formulare: spre deosebire de amintirea care vizează întotdeauna un obiect temporal, „retenția [este] o

22 Pentru a ilustra acest punct vulnerabil al concepţiei husserliene, M. Frank utilizează o metaforă şi mai diferenţiată: el se întreabă dacă Husserl nu cumva comite aceeaşi greşeală ca şi Brentano, imaginându-şi o conştiinţă prezentă, care „duce cu sine" şi conţinuturile trecute, adică dacă este justificat să ne reprezentăm conştiinţa temporală ca pe un râu sau gheţar care, aflându-se în continuă mişcare, „cară" cu sine tot ce întâlneşte. (*cf.* M. FRANK, *Zeitbewußtsein*, *op. cit.*, p. 36).

expresie utilizabilă pentru a desemna relația intenţională (una principial diferită) dintre o fază a conştiinţei şi altă fază a conştiinţei“[23].

Nici în cazul protenției nu putem vorbi de o împlinire intuitivă; protenția poate fi înțeleasă ca o anticipare, care este la rândul ei expresia tendinţei conştiinţei spre împlinire intuitivă, fiind, în calitatea ei de *tendință*, de anticipare fără conținut, greu de reprezentat. Ireprezentabilitatea nu constituie, deci, un argument plauzibil împotriva conjugării celor trei dimensiuni temporale în Acum-ul originar. În afară de aceasta, ipoteza conştientizării imediate a conţinuturilor prezente permite respingerea obiecției conform căreia fenomenologia husserliană a timpului trebuie să presupună în mod necesar retenția, pentru a putea conştientiza Acum-ul, considerând în acelaşi timp că retenția succede lui Acum şi deci nu poate fi înaintea lui[24]. Dovada faptului că retenția şi protenția nu sunt doar simple construcții menite să explice o serie de aporii ale perceperii timpului ne este dată de fenomene: este de netăgăduit faptul că există percepţie a duratei, care, după cum am arătat deja, nu ar fi posibilă, dacă ar fi mereu afectată de intermitenţe; acestea sunt inevitabile dacă admitem că ne putem aminti de fazele trecute doar re-prezentându-le.

Dificultatea conceperii conjugării conţinuturilor retentive cu cele protentive în Acum-ul prezentului se explică printr-o presupoziție frecventă: faza actuală a conştiinţei ar fi ea însăşi dată într-

23 „*Retention* aber [ist] ein Ausdruck, der verwendbar ist, um die intentionale Beziehung (eine grundverschiedene) von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase zu bezeichnen“ (H X, p. 333).

24 Acest argument este formulat de R. Bernet în introducerea la o ediţie a aceloraşi prelegeri husserliene, apărută 1985 la editura Meiner: „Întrepătrunderea impresiei originare şi a retenţiei este în realitate o divergenţă originară, în care fiecare dintre poli îl presupune pe celălalt şi în care totuşi nici unul nu poate fi derivat din celălalt.“ (C*f.* E. HUSSERL, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985, p. LV.)

un Acum, ceea ce ne face să credem că şi faza actuală a conştiinţei este instantanee, adică o simplă limită între trecut şi viitor, lipsită de orice extensie. Husserl face însă următoarea precizare, foarte importantă pentru întreaga sa fenomenologie a conştiinţei temporale şi care, la prima vedere, pare să infirme explicaţiile noaste cu privire la un Acum diferenţiat: „*Conştiinţa unui Acum nu este ea însăşi acum*. Fiinţarea «împreună» a retenţiei cu conştiinţa-Acum nu este «acum», *nu este concomitentă* cu Acum, ceea ce mai curând nu are nici un sens [...]“[25]. Altfel spus, presupoziţia că formele constitutive ale timpului imanent ar fi ele însele date în timp nu are nici un sens. Fenomenologia husserliană a timpului porneşte de la premisa separaţiei dintre conţinuturile conştiinţei temporale şi formele acesteia, considerate ca atemporale. Drept forme ale conştiinţei temporale sunt considerate *fazele* acesteia, care alternează mereu după una şi aceeaşi schemă. În acest sens, Husserl distinge un Acum în calitate de determinaţie a timpului imanent şi care exprimă un mod special de a fi dat al trăirilor – actualitatea, pe de o parte. Pe de altă parte, actualitatea este vizată ca o modalitate printre altele, în care trăirile sunt date conştiinţei; altele sunt: faza trecută şi faza viitoare. În acest caz, Acum-ul joacă rolul de „poziţie temporală“ (*Zeitstelle*) şi exprimă o determinaţie a conştiinţei care constituie (*konstituiert*) timpul, iar nu o determinaţie a timpului imanent constituit[26]. Forma timpului nu este

25 „[...] *Das Jetzt-Bewußtsein ist nicht selbst jetzt*. Das mit dem Jetzt-Bewußtsein „zusammen” Seiende der Retention ist nicht „jetzt”, *ist nicht gleichzeitig* mit dem Jetzt, was vielmehr keinen Sinn gibt [...]“ (H X, p. 333).

26 Pentru o mai bună înţelegere a conceptului de *poziţie temporală* poate fi consultat comentariul lui P. Ricœur din opera *Timpul şi naraţiunea* (vezi P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 60-64). Filozoful francez consideră că *poziţia temporală* este un concept-cheie, menit să fondeze diferenţa dintre două tipuri ireductibile de obiectualităţi ale conştiinţei: cea formală şi cea „materială“, care vizează conţinuturile experienţei. În cadrul comentariului nostru, nu ne putem opri în detaliu asupra semnificaţiei acestui concept. Pentru rolul poziţiei temporale în constituirea individualităţii unui obiect temporal, se poate consulta § 31 al *Prelegerilor*.

însă una rigidă, ca un tipar aplicat peste multitudinea de trăiri, ci este ea însăşi o identitate în schimbare, metaforic vorbind – *un flux*. În calitatea ei de poziţie temporală, faza Acum a conştiinţei (ca şi celelalte faze ale conştiinţei) trebuie să fie prin definiţie o identitate diferenţiată, care, graţie diferenţei sale, este în stare să asigure continuitatea cu celelalte faze. Fără această diferenţă inerentă, tranziţia spre o altă fază ar fi de negândit. Căci conştiinţa temporală husserliană este caracterizată în mod esenţial prin *continuitate*, care nu este nici reiterare a aceleiaşi faze, nici înlocuire a unei faze cu alta, ci rezidă în perpetuarea unei identităţi care trece gradual în altceva decât ea însăşi. Prin urmare, întrucât rezultă din logica fenomenologiei timpului, conjugarea actualităţii cu retenţia şi protenţia în Acum-ul înţeles ca poziţie temporală nu numai că este posibilă, ci este chiar necesară.

Încheind expunerea succintă a concepţiei husserliene a conştiinţei interne a timpului, vom încerca să o ilustrăm cu ajutorul unei analogii simple. Ne putem imagina că cineva călătoreşte într-un compartiment de tren şi priveşte peisajul de la fereastră. Ceea ce călătorul vede nemijlocit prin fereastră ar putea juca rolul impresiei originare. Conştiinţa este afectată doar de porţiunea din peisaj care apare în dreptul ferestrei; doar aceasta constituie obiectul percepţiei actuale. Totuşi, deşi numai o mică porţiune de peisaj este de fiecare dată accesibilă conştiinţei, călătorul este în stare să îmbine ceea ce vede actual cu ceea ce tocmai i-a trecut prin faţa ochilor, reuşind astfel să recepteze nu numai imagini separate, ci şi un peisaj integru, adică un obiect care durează. Pe de altă parte, graţie acestei facultăţi de a reţine ceea ce tocmai a trecut, călătorul anticipează ceea ce va trece prin faţa ochilor săi, făcând astfel ca ceea ce survine nemijlocit să nu-i apară ca absolut nou, ci să apară, cel puţin parţial, ca o împlinire a aşteptărilor sale. Această facultate a conştiinţei călătorului de a reţine ceea ce tocmai a ieşit din câmpul privirii îi permite – în pofida succesiunii permanente a trăirilor actuale de o durată infimă – să perceapă un obiect care durează în timp.

Pentru a rămâne fideli spiritului fenomenologiei husserliene a timpului, este necesar să facem următoarea corectură: nu trenul este cel care se mişcă, ci peisajul însuşi, pe când călătorul şi conştiinţa sa rămân nemişcaţi[27]. Cu alte cuvinte, conştiinţei îi parvin mereu noi date, ea persistând într-un Acum complex şi interiorizând datele parvenite mereu după acelaşi model.

III. Fluxul absolut al conştiinţei

Fenomenologia conştiinţei timpului nu se poate limita la cercetarea conţinuturilor senzaţiilor, ci trebuie să acceadă la cercetarea formelor conştiinţei care le ordonează, trans-formându-le în obiecte care durează în timp. Această cercetare este considerată de Husserl drept ultima treaptă a constituirii timpului şi a obiectelor temporale[28]. Fiecare apariţie temporală supusă reducţiei fenomenologice este curăţată de conţinuturile sale, reziduul rămas constând într-un şir de faze ale conştiinţei succesive, fiecăreia dintre acestea corespunzându-i o serie de faze în evanescenţă graduală (*Abschattung*) (vezi H X, p. 111). Evanescenţa graduală a fazelor, aşa cum a fost ea explicitată prin diagrama temporală, este considerată o caracteristică esenţială a *fluxului absolut al conştiinţei* (vezi H X, p. 286). O ulterioară justificare a atributului „absolut" – în afară de aceea de a desemna ultima treaptă constitutivă a timpului – ar putea rezulta din posibilitatea de a face abstracţie de conţinuturile conştiinţei, ceea ce ne permite să ne concentrăm asupra formei sale. În pofida multitudinii de trăiri, ceva rămâne mereu

27 În următoarele părţi ale acestui articol vom explica semnificaţia conceperii conştiinţei temporale ca flux absolut, contestând astfel aparenta contradicţie, care pare să se prefigureze în cazul analogiei expuse, şi anume contradicţia dintre o conştiinţă nemişcată şi o conştiinţă concepută ca flux.

28 Prima treaptă o reprezintă obiectele reale, adică obiectele experienţei în timpul obiectiv, iar cea de-a doua este cea a conţinuturilor conştiinţei, care corespund „timpului preempiric" (vezi H X, p. 73; pp. 286-287).

constant. Astfel, spre exemplu, actual sunt posibile mai multe impresii originare. Cu alte cuvinte, putem percepe concomitent mai multe obiecte diferite, ceea ce ne permite să observăm că modurile de desfăşurare ale acestor conținuturi diferite ale conştiinței rămân aceleaşi, ele desfăşurându-se în „absolut acelaşi mod, cu absolut aceleaşi gradații, în absolut acelaşi tempou“[29]. Modul de desfăşurare a timpului imanent, adică forma trăirilor, este mereu aceeaşi, în pofida multitudinii de trăiri ale conştiinței, ceea ce îi permite lui Husserl să postuleze existența unei conştiințe constitutive ultime. După cum am menționat deja, forma conştiinței este definită de Husserl drept flux, deoarece ea rezidă într-o succesiune de faze şi serii de faze în evanescență graduală.

Accesul la fluxul absolut al conştiinței prin intermediul reducției este unul mijlocit, dictat de logica analizei fenomenologice. Spiritul acesteia presupune însă un acces nemijlocit la obiectele sale, motiv pentru care Husserl se întreabă cum avem cunoştință de acest flux. Fluxul absolut al conştiinței, ca ultimă treaptă constitutivă a conştiinței temporale, nu-i poate fi acce-

29 Vezi întreaga propoziție: „Mehrere, viele Urempfindungen sind «auf einmal», und wenn jede fließt, so fließt die Vielheit «zugleich» und in völlig gleichem Modus, mit völlig gleichen Abstufungen, in völlig gleichem Tempo“ (H X, p. 77). Referindu-se la acelaşi exemplu a două impresii originare date concomitent, textul menționează şi alte determinații quasi-temporale ale conştiinței interne a timpului: „Atotcuprinzător este acest «împreună», «concomitența» impresiilor originare actuale, atotcuprinzătoare această «anterioritate», «precedență» a tuturor impresiilor originare abia trecute, precum şi transformarea fiecărui «împreună» al impresiilor originare într-o asemenea anterioritate; această anterioritate este o continuitate, fiecare dintre punctele ei fiind o formă de desfăşurare de acelaşi fel, identică pentru întregul «împreună»“ („Allumfassend ist das «Zusammen», «Zugleich» der aktuellen Urempfindungen, allumfassend das «Vorhin», «Vorangegangensein» aller eben vorangegangenen Urempfindungen, die stete Umwandlung jedes Zusammen von Urempfindungen in ein solches Vorhin; dieses Vorhin ist eine Kontinuität, und jeder ihrer Punkte ist eine gleichartige, identische Ablaufsform für das gesamte Zusammen”) (H X, p. 77).

sibil acesteia aşa cum îi este accesibil un obiect temporal; datele senzației (*Empfindungsdaten*), aparițiile, actele – „toate acestea sunt conținuturi ale conştiinței, conținuturi ale conştiinței originare, care constituie obiectele temporale şi care nu este la rândul ei, în acest sens, conținut, obiect în timpul fenomenologic“[30]. Dacă ea nu poate fi obiect în timpul fenomenologic, este imposibil să existe percepție a subiectivității constitutive, considerată „atemporală“, deoarece orice percepție are loc într-un timp imanent, care este constituit de fluxul absolut al conştiinței. Dacă acest flux al conştiinței ar fi el însuşi dat într-un timp imanent, acest timp ar trebui la rândul său să fie constituit de un alt flux al conştiinței, şi mai originar, şi am înainta astfel la infinit (vezi H X, p. 115). Pentru a evita *regresul infinit* al constituției, conştiința constituentă nu trebuie să fie dată ca un obiect în timpul imanent. Fluxul absolut al conştiinței nu poate fi fenomen în sensul în care timpul imanent este fenomen. Şi totuşi, în virtutea pretenției originarității, acest flux originar al conştiinței trebuie să devină obiect al analizei fenomenologice. Astfel, modul de acces la fluxul „non-fenomenal“ al conştiinței devine o problemă fenomenologică specială: „apare astfel întrebarea de unde am conştiința fluxului constitutiv“, „cum ajunge această conştiință absolută să ne fie dată“[31]. Husserl abordează problema accesibilității fluxului constitutiv, deoarece un discurs fenomenologic nu se poate limita la *constatarea logică a necesității existenței unui flux atemporal al conştiinței*, mai originar decât obiectele temporale pe care le constituie, ci trebuie să fie în stare *să demonstreze că acesta poate fi dat în mod evident*.

30 „[...] all das sind Bewusstseininhalte, Inhalte des Zeitgegenstände konstituierenden Urbewusstseins, das nicht selbst wieder in diesem Sinne Inhalt, Gegenstand in der phänomenologischen Zeit ist“ (H X, p. 84).

31 „Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluss Kenntnis habe“ (H X, p. 111), „wie dieses absolute Bewusstsein zur Gegebenheit kommt“ (H X, p. 112).

Prima posibilitate de revelare a fluxului conştiinței în structuralitatea sa este *reflecția*. Husserl insistă asupra faptului că reflecția nu poate fi un mod originar de acces la fluxul conştiinței, din următoarele motive. După cum s-a arătat deja, reflecția permite revelarea diferitor faze ale conținuturilor imanente, continuitatea lor în Acum, precum şi continuitatea modificării acestei continuități instantanee (*Momentankontinuität*). Analogic, fluxul conştiinței revelat prin reflecție ar trebui să aibă aceleaşi caractere ca şi obiectele temporale constituite în el: „Dacă o obiectualizez, atunci conştiința are ea însăşi din nou o poziție temporală; dacă o urmăresc din moment în moment, atunci ea are o extensie temporală. Nu este nici o îndoială că o asemenea percepție există“[32]. Odată ce putem descrie obiectele temporale imanente cu ajutorul unor termeni ca poziție temporală (cum ar fi Acum-ul originar, Acum-ul retenționat sau orizontul protenției), extensie temporală (sau durată), modificare, de ce nu putem utiliza aceiaşi termeni pentru a descrie fluxul absolut „în sine“?

Husserl arată că există următoarele impedimente: el se întreabă dacă este în genere plauzibil să i se atribuie acestui flux constitutiv proprietatea *schimbării*, deoarece în cadrul lui *totul* curge, prin urmare nu există nimic statornic, față de care să existe schimbare[33]. Pe de altă parte, Husserl opune permanentei schimbări a conținuturilor ordonate prin flux *statornicia regulilor, după care aceste conținuturi se scurg*:

---

32 „Und wenn ich es [das Zeitbewusstsein] zum Objekt mache, so hat es selber wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm vom Moment zu Moment folge, so hat es eine Zeitausbreitung. Daran ist kein Zweifel, dass eine solche Wahrnehmung besteht“ (H X, p. 113).

33 Vezi anexa VI, H X, pp. 113-114: „Din fluxul constant al aparițiilor nu este posibil să decelăm ceva care să fie neschimbat“; în flux „nu poate interveni în mod principial nici o bucată de non-flux“ („Dem stetigen Fluss der Erscheinungsphasen ist keine mögliche Unveränderung an die Seite zu stellen“; im Fluss „kann prinzipiell kein Stück Nicht-Fluss auftreten“) (H X, pp.113-114).

„Persistentă este întâi de toate *structura formală a fluxului*, forma fluxului“[34] (subl. n. A. Z.). Forma sa rezidă în aceea că fluxul posedă anumite genuri de faze strict diferenţiate, după formula binecunoscută: „Forma rezidă în faptul că un Acum se constituie printr-o impresie şi că la aceasta se anexează o coadă de retenţii şi un orizont de protenţii“[35]. Când textul afirmă că „o asemenea fază nu are nimic perseverent“, este vorba despre perseverenţa unui obiect imanent care durează (H X, p. 113). Căci fiecare dintre faze are o identitate aparte, dat fiind faptul că ele se deosebesc una de cealaltă; prin urmare, fiecare dintre ele trebuie să se evidenţieze prin ceva statornic, acest ceva fiind structura lor formală. Din aceste considerente, nu este lipsit de sens să atribuim fluxului conştiinţei proprietatea schimbării, dacă o raportăm la constanţa fazelor sale.

De asemenea, Husserl observă că nu se poate vorbi de o *durată a fluxului conştiinţei*, deoarece durata ar însemna o identitate cu sine în schimbare, ceea ce este valabil pentru obiectele temporale imanente, dar nu şi pentru fluxul conştiinţei, care este mereu identic cu sine, adică are mereu aceeaşi formă. Durata poate fi atribuită în exclusivitate obiectelor temporale, ea fiind forma „unui ceva durabil, a unei fiinţe durabile, a ceva identic în şirul temporal“[36]. Husserl se întreabă dacă descrierea fluxului absolut al conştiinţei este posibilă fără a recurge la determinaţiile obiectelor temporale, adică la atributele timpului imanent. Descrierea constituirii timpului, care utilizează determinaţii temporale, este afectată de o circularitate vicioasă, numită şi *petitio principii* sau *circulus in probando*: ceea ce urmează să fie explicat, este presupus pe parcursul explicaţiei,

34 „Verbleibend ist vor allem *die formale Struktur des Flusses*, die Form des Flusses“ (H X, p. 114).

35 „Die Form besteht darin, dass ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und dass an diese ein Schwanz vor Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen“ (H X, p. 114).

36 „[Die Form eines] dauernden Etwas, eines dauernden Seins, eines Identischen der Zeitreihe“ (H X, p. 113).

ca un lucru cunoscut. Din alt punct de vedere, structura fluxului trebuie să poată fi determinată fără a face referinţă la conţinuturile care se scurg, căci altfel caracterul absolut al subiectivităţii constitutive ar fi subminat. La sfârşitul expunerii noastre, vom arăta că întreprinderea husserliană nu oferă şi nici nu poate oferi o asemenea descriere a fluxului constitutiv, fără o recurenţă asupra conţinuturilor constituite, însă acest fapt nu afectează caracterizarea sa ca absolut.

* * *

Problema regresului infinit în constituţia timpului, precum şi eroarea *petitio principii* în descrierea nivelului constitutiv al timpului i-a preocupat pe mulţi comentatori, care s-au declarat nesatisfăcuţi de eforturile fenomenologului german de a evita aceste dificultăţi şi care neagă de principiu posibilitatea unei fondări consistente şi complete a constituţiei timpului. Vom rezuma în cele ce urmează comentariul lui P. Bieri, reprezentativ pentru acest gen de obiecţii. În cartea sa *Timpul şi experienţa timpului*[37], autorul preia distincţia introdusă de J. E. McTaggart[38] între şirul A şi sirul B al timpului. Şirul B exprimă următoarele relaţii dintre evenimente: „mai devreme", „mai târziu" şi „concomitent cu", pe când şirul A exprimă determinaţii ale „devenirii temporale", adică cele ce ordonează evenimentele după criteriile „trecut", „prezent" şi „viitor". Şirul B descrie, în consecinţă, „timpul real", pe când şirul A se referă la „timpul subiectiv". În opinia acestor doi autori, nucleul problematicii timpului rezidă în clarificarea relaţiei dintre cele două şiruri.

Obiecţia principală a criticii lui Bieri la adresa fenomenologiei husserliene a timpului se referă la acest *petitio principii*, eroare care, după părerea sa, este deja comisă la nivelul timpului

37 Vezi P. BIERI, *Zeit und Zeiterfahrung. Expositionen eines Problembereichs*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1972.

38 Vezi J. E. McTAGGART, *The nature of Existence*, Cambridge, 1927.

constituit: fenomenologia husserliană a timpului utilizează concepte ale timpului obiectiv, deşi ea ar fi trebuit să fondeze tocmai timpul obiectiv. Discursul nu se poate într-adevăr dispensa de conceptele de modificare, schimbare, precedenţă şi posterioritate, nici la nivelul constitutiv, adică nici pe parcursul descrierii fluxului absolut al conştiinţei, deşi constituţia succesiunii şi ulteriorităţii este considerată de Husserl a fi o realizare a acestui flux originar. După Bieri, nici descrierea retenţiei şi a protenţiei, – a acestor entităţi subiective care au pretenţia să fie o descoperire a fenomenologiei conştiinţei timpului –, nu se poate dispensa de determinaţiile timpului obiectiv, adică de şirul B al timpului. Mai concret, determinarea retenţiei ca „modificare permanentă“ a impresiei originare nu se poate dispensa de perechea de concepte „precedent“ – „posterior“. Însă, chiar dacă Husserl ar fi reuşit să descrie conceptul de modificare fără a recurge la categoriile timpului real, teorema retenţiei continuă să se sprijine pe presupoziţia timpului real: „Reieşind din această teoremă, continuumul retenţiei se produce numai pentru că – deşi prima retenţie reprezintă datul (*Datum*) său ca «trecut» – ea însăşi, ca mod de reprezentare, este de fiecare dată «acum» şi numai din acest motiv este supusă şi ea aceleiaşi schimbări, ca orice impresie originară” (Bieri, *op. cit.*, p. 193). Fiind dată într-un Acum, retenţia se modifică la rândul ei într-o altă retenţie, care i se prezintă conştiinţei într-un alt mod (*Modus*). Nu numai presupoziţia unei modificări, ci nici această continuă raportare a conştiinţei la un Acum nu-i permite lui Husserl să elimine cu consecvenţă determinaţiile timpului obiectiv din descrierea conştiinţei timpului. În plus, modul în care retenţia îi este dată conştiinţei ar oferi dovada confundării Acum-ului datelor reprezentate (şirul B) cu prezentul modului de reprezentare (şirul A).

Referitor la aceaste obiecţii ale lui Bieri putem obiecta la rândul nostru următoarele: numai în cazul impresiei originare

avem într-adevăr a face cu o acoperire, mai bine zis cu o intersectare a celor două şiruri: *obiectul şi conştiinţa stau faţă în faţă în impresia originară*; datul prezent (şirul B) cauzează impresia originară dată în actualitate (şirul A), adică acest dat îi apare conştiinţei fără îndoială ca un Acum, ca un prezent viu. Trebuie să recunoaştem că este într-adevăr dificil să nu gândim Acum-ul datului şi Acum-ul conştiinţei ca un punct al coincidenţei celor două şiruri ale timpului. Această dificultate nu afectează însă timpul imanent în ansamblu. Este adevărat că şi retenţia şi protenţia sunt date în Acum, dar ele nu sunt identice cu Acum-ul impresiei originare. Retenţia posedă o conştiinţă originară a ceea ce este, ceea ce o face să se distingă de impresia originară, adică să „ştie" că ea nu mai este un prezent viu, ci numai o urmă a prezentului.

Întreaga critică a lui Bieri se sprijină în fond pe premisa primatului timpului real şi a caracterelor sale, premisă ce face ca orice descriere a timpului imanent să fie acuzată că recurge la determinaţiile timpului real. Din aceeaşi premisă rezultă cu necesitate postularea unui hiatus de nedepăşit între cele trei dimensiuni ale timpului; aşadar, nu poate să existe nici un fel de „amestecare" între trecut, prezent şi viitor. Astfel, numai prezentul este dat, trecutul şi viitorul nefiind date, adică nefiind „reale". Gândită în ultimele ei consecinţe, critica lui Bieri ne-ar conduce la imaginea unei conştiinţe care ar persevera mereu în contemplarea prezentului, ceea ce este tocmai opusul unei conştiinţei temporale, căreia îi este dat, pe lângă prezent, un continuum de evanescenţe graduale şi anticipări.

În opinia lui Bieri, nici teoria protenţiei nu se poate dispensa de presupoziţia timpului real, modul în care protenţia este dată conştiinţei fiind tot prezentul, fapt ce implică aceleaşi dificultăţi ca şi în cazul retenţiei. Bieri mai vede aici încă o problemă: protenţiile constituie ceea ce urmează să vină ca vid (făcând trimitere la § 24 al *Prelegerilor*), ceea ce implică dificultatea împlinirii (*Erfüllung*) protenţiilor. Împlinirea are

loc prin emergența datelor „noi“; prin ocurența unui nou Acum, noutatea fiind însă imposibil de conceput fără a recurge la timpul real. Noi credem dimpotrivă că noutatea a ceva poate fi determinată numai prin comparație cu ceea ce este mereu dat conştiinței ca împlinit, acesta fiind prezentul şi trecutul, noul fiind neidentificabil printre aceste conținuturi. Bieri consideră de asemenea că nu putem gândi nici o ordine atemporală sau o lipsă de ordine a datelor ce împlinesc protenția, deoarece „protențiile de fapt sunt împlinite mereu conform unor reguli, indiferent dacă sau care gen de relații temporale îi succed“ (Bieri, *op. cit.*, pp. 198-199). În afară de aceasta, regularitatea nu poate fi un rezultat al constituirii de către subiectivitate, susține Bieri, deoarece nu ar avea nici un sens să se constituie o ordine, pentru ca apoi conştiința constitutivă să se plaseze în aceasta. Mai ales acest argument ni se pare neconvingător: premisa conform căreia datele ce parvin conştiinței ar fi ordonate este una cu totul nefenomenologică, ce neglijează sfera subiectivității în favoarea unui realism indefinit.

* * *

În ceea ce priveşte problema regresului la infinit, acelaşi comentator afirmă că orice teorie a constituției, „afectată de limitarea transcendentală“, este supusă unui asemenea regres în constituție, fenomenologia conştiinței interne a timpului nefiind o excepție (Bieri, *op. cit.*, p. 195). Ipoteza lui Husserl, conform căreia subiectivitatea care constituie timpul nu este ea însăşi în timp – ci reprezintă un alt gen de obiectualitate decât cea în timp – nu i se pare satisfăcătoare, din acelaşi motiv: ea este gândită ca una quasi-temporală. Temporalitatea specifică conştiinței interne a timpului „în primul rând, poate fi *gândită* ca una ordonată temporal şi, în al doilea rând, *de fapt se şi prezintă* astfel“ (Bieri, *op. cit.*, p. 196). Toate determinațiile nivelului constitutiv ar fi în fond determinații temporale; – spre

exemplu, succesiunea fazelor menite să constituie conştiința succesiunii n-ar putea fi gândită altfel decât ca o structură temporală. Cu alte cuvinte, fundarea trascendentală a timpului fie este afectată de circularitate vicioasă, fie rămâne incompletă, nefiind capabilă să ofere o descriere concludentă a nivelului constitutiv.

Fără a încerca să analizăm aici toate aporiile fundărilor de tip transcendental, vom formula doar câteva obiecții la argumentele acestui comentator. Obiecția incompletitudinii concepţiei fundării transcendentale a timpului se sprijină pe primatul unei determinații aparținând timpului real: din această perspectivă, constituirea şi constituitul sunt considerate procese care se succed. Constituirea „are loc" şi, *ca urmare*, apare constituitul. Succesiunea logică dintre cauză şi efect este asimilată nemijlocit cu o succesiune temporală. Chiar dacă am admite că nivelul constitutiv nu există ca atare, ci numai ca fundament a ceea ce el constituie, această ipoteză ar fi, conform aceluiaşi mod de gândire, echivalentă cu o presupoziție a concomitenței constituției cu constituitul, fiind, prin urmare, o reprezentare temporală. După părerea noastră, asimilarea atributelor ordinii (cum ar fi conceptele cauză-efect, succesiune, simultaneitate) cu atributele timpului nu trebuie să aibă loc numaidecât, primele putând fi înțelese pur şi simplu ca tipuri de raporturi între entități. În afară de aceasta, anticipând argumentarea noastră din penultima parte a textului de față, afirmăm că, în fenomenologia husserliană a conştiinței timpului, nivelul constitutiv nu se poate manifesta ca atare, ci se manifestă necesarmente şi de fiecare dată prin ceea ce el constituie, adică *prin intermediul timpului imanent*. Acest fapt justifică tentativa lui Husserl de a-i atribui fluxului absolut al conştiinței o quasi-temporalitate; el îl priveşte ca pe un gen de corespondent, respectiv sursă a temporalității manifeste.

Am reprodus argumentele comentariului lui P. Bieri şi în scopul de a sublinia că felul în care vorbim despre timp este o

problemă de o dificultate aparte, deoarece o definiție a timpului este imposibilă, fie că încercăm să formulăm una prin *gen proxim* şi *diferență specifică* (nu putem găsi un gen superior timpului), fie o definiție *reală* (descrierea *definiendum*-ului va utiliza termeni temporali) sau una *ostensivă* (avem doar experiența a ceva în timp, nu a timpului însuşi, aşadar nu putem indica spre el). Putem doar să descriem ceea ce este în timp, deoarece fără îndoială avem experiența a ceea ce e în timp. Bazându-ne pe un realism simplificat, putem afirma că orice descriere este în fond o reflectare ideală a unei ordini, considerată ca aparţinând inițial obiectului. Aceasta înseamnă că orice descriere va recurge la atribute ale ordinii cum ar fi succesiunea, modificarea, permanența, corelația. Aceste concepte sunt indispensabile nu doar în cazul descrierii obiectelor ce suportă schimbare, ci şi atunci când ne referim la cele imuabile sau la cele ce rămân mereu aceleaşi, căci pentru descrierea lor trebuie să stabilim implicit un punct de referință, față de care obiectele vor putea fi ordonate.

Să dăm un exemplu de descriere uzuală a unui obiect disponibil, un obiect care nu are durată. O jucărie ar putea fi determinată ca un obiect de formă triunghiulară, făcut din lemn, de culoare albastră, destinat petrecerii timpului liber. Determinarea unui asemenea obiect presupune un început (mai întâi se va încerca o determinare intuitivă a *ceității*), o succesiune (apoi vor fi înşiruite caracterele vizibile ale obiectului), o concomitență (obiectul neavând durată proprie, se va presupune implicit că toate aceste calități sunt date în obiect „în acelaşi timp“). Observăm că nici în cazul unui obiect lipsit de durată nu am reuşit să facem o descriere care să se dispenseze de atributele considerate de unii comentatori ca fiind atribute ale timpului.

În concluzie, oricare dintre atributele ordinii poate fi „tradus“ în atribute temporale, ceea ce implică cu necesitate că nu este posibil să descriem nivelul constitutiv al timpului şi, în

genere, nimic din ceea ce este determinabil, fără a presupune timpul. Descrierea unui ceva determinabil presupune timpul, acest lucru fiind valabil şi pentru acel ceva pe care îl numim timp. Consecința logică a acestei constatări ar fi că trebuie să ne abținem să descriem timpul – însă ea ni se pare inacceptabilă, cu atât mai mult cu cât istoria filozofiei ne arată că puțini gânditori s-au lăsat convinşi de un asemenea argument. Circularitatea vicioasă în descrierea timpului poate fi evitată, într-o anumită măsură, dacă considerăm că succesiunea, modificarea, permanența, corelația, simultaneitatea etc. sunt în primul rând categorii ale ordinii.

IV. Dubla intenționalitate a retenției

Fenomenologul german nu a fost el însuşi pe deplin convins de faptul că cele două aporii ale fundării transcendentale a timpului pot fi evitate. Soluția propusă este însă una foarte elegantă şi care a inspirat gânditori importanți de factură fenomenologică. Fenomenologia transcendentală nu poate accepta ca ipoteza fluxului absolut al conştiinței să fie doar o idee regulativă în sens kantian. Constatarea logică a necesității unui flux constitutiv al conştiinței temporale trebuie completată cu descrierea modului în care luăm cunoştință de acest flux, adică a modului în care acesta ni se arată. Husserl porneşte de la premisa că, odată cu realizarea unei anumite faze a fluxului conştiinței, acesta poate fi „văzut“, adică poate fi făcut accesibil ca fiind ceea ce este, iar nu ca un obiect temporal în timpul imanent. La prima vedere, pare un paradox faptul că evidența manifestării fluxului ca atare nu este cea a impresiei originare, ci cea a retenției, Husserl vorbind de o „evidență retențională“[39]. Retenția, mai precis „dublarea în intenționalitatea retenției

39 *Cf.* E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana* vol. XIII, ed. I. Kern, 1973, p. 162.

ne oferă un indiciu pentru soluționarea dificultății, şi anume cum este posibil să avem cunoştința unității ultimului flux constitutiv al conştiinței"[40]. Una dintre cele două intenționalități ale retenției, numită transversală (*Querintentionalität*), vizează obiectul temporal perceput, cealaltă, numită longitudinală (*Längsintentionalität*), vizează ordinea în care este încadrat acesta şi care este, în fond, principiul ordonator al conştiinței înseşi. Husserl formulează această diferență dintre cele două intenționalități ale retenției în felul următor: „Datorită uneia se constituie timpul imanent, un timp obiectiv[41], autentic, în care există durată şi schimbare a ceea ce durează; prin cealaltă se constituie ordonarea *quasi-temporală* a fazelor fluxului, care are întotdeauna şi în mod necesar punctul «Acum» ce se scurge, faza actualității şi seriile de faze preactuale şi postactuale (care nu sunt încă actuale). Această temporalitate *prefenomenală*, *preimanentă* se constituie intențional ca formă a conştiinței constitutive a timpului şi în această conştiință însăşi"[42] (subl. n. A. Z.).

Conştiința nu este doar conştiință a datelor ce-i parvin, ci şi conştiință a retenției, căci ea poate să vizeze retenția ca retenție, comunicându-i acesteia poziția ei în cadrul fluxului şi legea propriei modificări. În concluzie, nu numai actele pot fi

---

40 „Die Doppelheit in der Intentionalität der Retention gibt uns einen Fingerzeig zur Lösung der Schwierigkeit, wie es möglich ist, von einer Einheit des letzten konstituierenden Bewusstseinsflusses zu wissen" (H X, p. 80).

41 Precizăm că ne aflăm în sfera subiectivității; prin timpul obiectiv se are în vedere timpul imanent *al obiectelor* temporale, iar nu timpul real, adică cel pe care îl observăm prin mişcarea corpurilor cereşti.

42 „Vermöge der einen konstituiert sich die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die *quasi-zeitliche* Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden «Jetzt»-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen (der noch nicht aktuellen) Phasen. Diese *präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit* konstituiert sich intentional als Form der zeitkonstituierenden Bewusstseins und in ihm selbst" (H X, p. 83).

conştientizate intern, ci şi fazele conştiinței timpului. Astfel, putem citi: „Prin aceea că fiecare fază o conştientizează retenţional pe cea precedentă, ea include în sine printr-un lanț de intenţii mijlocite întregul şir al retenţiilor scurse“[43]. Esenţial este să înţelegem că modul în care retenţia „cunoaşte“ poziţia ei şi întregul lanţ de modificări, este unul nemijlocit şi nu reprezintă un act sau un gen special de dedublare de sine. Să recapitulăm: *retenţia reţine fără să obiectiveze*, ea vizează, adică „vede“ întregul şir, fiind însă o parte a acestuia, iar nu ulterioară lui sau în afara lui, ceea ce ar implica faptul că retenţia şi şirul ar sta faţă în faţă, implicaţie ce reabilitează modelul act-obiect. Husserl trebuie să ofere o descriere concludentă a unui asemenea mod de acces la fluxul conştiinţei, pentru a demonstra că regresul infinit este oprit; căci, dacă acest flux ar fi accesibil prin percepţie, atunci aceasta ar fi la rândul ei ceva temporal, ceea ce ar face necesară o nouă fundare a timpului imanent şi tot aşa la infinit.

Metaforic vorbind, retenţia ştie ce este şi a câta este. Aflată în permanentă evanescenţă graduală, ea păstrează actualitatea ca punct de referinţă şi reţine tot şirul îndepărtării sale succesive faţă de acest punct, fiind garantul unui gen de memorie rudimentară a tuturor fazelor precedente (vezi H X, p. 81). Prin aceea că retenţia este conştiinţa propriei ei „istorii“ şi prin aceea că ea vizează mereu poziţia ei în fluxul conştiinţei şi modificările pe care le suportă, ea vizează implicit schema schimbării. Această schemă este însă în fond schema fluxului absolut al conştiinţei, care este constitutivă pentru acest şir de momente modificabile şi evanescente.

Retenţia nu este însă singurul conţinut al conştiinţei care „ştie de sine“, ci Husserl atribuie această calitate tuturor tipurilor de conţinuturi: „Este chiar un nonsens să se vorbească despre un conţinut «inconştient», care abia ulterior ar deveni conştient.

43 „Indem jede Phase die voranliegende retentional bewusst hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich“ (H X, p. 118).

Conştiinţa este necesarmente *conştiinţă* în toate fazele sale. Aşa cum faza retenţională o conştientizează pe cea precedentă, fără să o transforme în obiect, la fel şi datul originar este deja unul conştient – şi anume în forma specifică a lui «Acum» – fără a fi obiectualizat"[44]. Aşadar, şi în cazul unei impresii originare, pe lângă conştiinţa obiectului mai este dată şi conştiinţa faptului că acest obiect este dat într-un Acum. Altfel spus, conţinuturile sunt „conştiente în mod originar", ele neavând nevoie de acte conceptuale, pentru a fi conştientizate de conştiinţă. Pe lângă intenţionarea obiectelor, ele posedă, aşa cum ne sugerează etimologia cuvântului, o *conştiinţă*, adică sunt însoţite de o „ştiinţă" a propriului statut. În concluzie, *toate conţinuturile conştiinţei posedă un gen de autotransparenţă* (*Selbstdurchsichtigkeit*). În opinia lui Husserl, autotransparenţa retenţiei implică şi autotransparenţa propriilor sale modificări, ceea ce o face să fie singura care face posibilă autotransparenţa desfăşurării tuturor conţinuturilor conştiinţei, aşadar şi autotransparenţa structurii fluxului conştiinţei ca atare. Aceasta ţine în fenomenologia husserliană a timpului locul conştiinţei de sine, gândită aici la nivel preegologic[45].

44 „Es ist eben ein Unding, von einem «unbewussten» Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewusst würde. Bewußtsein ist notwendig *Bewußtsein* in allen seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des «jetzt» –, ohne gegenständlich zu sein" (H X, p. 119).

45 Unii comentatori au atacat tocmai această ipoteză a conştientizării originare a oricărui conţinut al conştiinţei, insistând asupra persistenţei regresului infinit în conştiinţa husserliană a timpului. O critică subtilă a acestei ipoteze husserliene o oferă M. Frank în cartea sa *Zeitbewußtsein*, citată anterior. Autorul consideră că „tocmai pe acesta [pe modelul conştiinţei presupus de fenomenologia husserliană a timpului] se bazează cercul şi regresurile de orice fel" (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 53). Această conştiinţă non-obiectuală a conţinuturilor sale ar fi o modalitate de oprire a regresului, dacă ea nu ar fi *gândită* de Husserl după *tiparul reflexivităţii*, al unui act în care subiectivitatea se reîntoarce asupra sa, transformându-se în obiect. Deşi Husserl subliniază permanent că retenţia este conştientă de sine la un nivel prereflexiv, el face greşeala să conceapă această

Retenţia se bucură de un statut privilegiat în accesul fluxului conştiinţei la autotransparenţă şi dintr-un alt motiv. Ea constituie *conditia sine qua non* a actelor „ce privesc înapoi" (*rückschauende Akte*). Reamintirea nu doar re-prezintă obiectele temporale constituite, ci în acelaşi timp „face accesibil şirul fazelor constitutive", accesibilitatea fiind caracterizată ca una quasi-obiectuală (vezi H X, p. 119). Retenţia se dovedeşte a fi indispensabilă pentru transformarea conştiinţei în obiect, ea făcând posibilă nu numai autotransparenţa non-obiectivantă a fluxului conştiinţei, ci şi reflecţia asupra fazelor sale, în calitate de treaptă ulterioară a accesibilităţii sale. Numai pentru că se racordează retenţiei, o asemenea reflecţie reuşeşte să nu-şi rateze obiectul. Husserl este convins că, prin afirmarea racordării reflecţiei la retenţie, fenomenologia sa reuşeşte să evite aporia teoriilor conştiinţei de sine, bazate pe reflecţie. În opinia sa, dacă

conştiinţă originară de sine ca pe o relaţie intenţională (intenţionalitatea longitudinală a retenţiei), ceea ce implică *per se* o distincţie între *intenţie* şi *intendum*, acesta din urmă fiind un quasi obiect. Autorul crede că soluţia ar fi ca Husserl să admită că nu orice conştiinţă este conştiinţă obiectuală, ceea ce ni se pare însă că ar submina fundamentul fenomenologiei sale – intenţionalitatea. Frank gândeşte până la capăt această posibilitate astfel: chiar dacă Husserl ar renunţa la a concepe conştiinţa de sine a fluxului ca pe o relaţie intenţională şi ar concepe-o ca pe ceva nerelaţional, complet identic cu sine, chiar şi în acest caz ar fi neclar cum o asemenea conştiinţă se poate diferenţia în faze prezente, trecute şi viitoare (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 62). Concluzia comentatorului este că, „în mod evident, conştiinţa temporală este un fenomen care are nevoie, în calitate de fundament explicativ, atât de conştiinţa prereflexiv-instantanee, cât şi de cea reflexiv-articulată" (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 66). Argumentarea sa ar putea fi infirmată dacă am reuşi să arătăm în mod convingător că intenţionalitatea longitudinală a retenţiei nu restabileşte schema act-obiect. Nu întâmplător am acordat o deosebită atenţie descrierii felului în care retenţia „vede", atât sub aspectul „transversal", cât şi sub cel „longitudinal". M. Frank însuşi admite că este posibilă o unitate în fenomene, concomitentă cu o „dublare a momentelor, fără ca această dublare să fie identică cu schema act-obiect" (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 65). În opinia autorului, J.-P. Sartre este cel care reuşeşte să depăşească, prin concepţia sa asupra timpului, dificultăţile sus-numite.

reflecția ar fi pur şi simplu un act conceptual, atunci el nu ar putea accede „în mod originar“, concepând mereu doar conținuturi deja modificate, deoarece „în timp ce el [actul conceptual] se construieşte, ceea ce el trebuie să transforme în obiect este demult trecut şi ar fi în genere de neatins pentru el – dacă nu presupunem întregul joc al conştiinței originare şi al retențiilor“[46].

* * *

Dar să subliniem încă o dată specificitatea vizării prin retenție: intenționalitatea longitudinală este fără îndoială o intenție a ceva, ea nu este însă o reflecție asupra acestui ceva, nici o reprezentare a sa, şi nici o intenționare a unui obiect. Intenționalitatea longitudinală a retenției poate fi caracterizată ca un fel de a avea în vedere structura formală a conştiinței, dar care nu se efectuează niciodată singură, ci întotdeauna în paralel cu intenționarea conținuturilor imanente ale retenției. Deşi Husserl nu o spune explicit, acest fapt rezultă din formularea „intenționalitate *dublă* a retenției“, precum şi din explicațiile de genul: intenționalitatea transversală şi cea longitudinală ar fi „două intenționalități inseparabil unitare, ca două părți ale unui acelaşi lucru, ce se stimulează reciproc“ (H X, p. 83). În concluzie, *accederea la fluxul conştiinței nu este posibilă dacă conştiința nu este îndreptată asupra unui obiect temporal*. Autotransparența fluxului poate avea loc doar dacă are loc percepția unui obiect temporal. O conştiință vidă, dacă presupunem prin absurd că o asemenea conştiință ar exista, nu ar avea conştiință de sine.

La prima vedere, această constatare pare trivială, însă numai la prima vedere. Ea livrează un argument decisiv în favoarea non-obiectualității intenționalității longitudinale. Nu ne putem

46 Vezi H X p. 119, anexa IX: „indem er [der Auffassungsakt] sich aufbaut, ist das, was er zum Objekt machen soll, längst vorüber und wäre – wenn wir nicht das ganze Spiel von Urbewusstsein und Retentionen schon voraussetzten – für ihn gar nicht erreichbar“.

îndoi că retenţia vizează un obiect temporal: ea se raportează mereu la conţinutul prezent, prin care conştiinţa receptează mereu noi părţi ale unui sunet, dar ea este îndreptată şi asupra celor care nu mai sunt prezente, dar care sunt asociate celor prezente, asigurând astfel continuitatea obiectului temporal. Statutul conţinuturilor – dacă ele sunt actuale, trecute sau şi mai trecute – este unul pe care retenţia îl revelează implicit, prin remarcarea unor diferenţe, continuităţi, succesiuni. Conţinuturile se deosebesc în general între ele prin aceea că sunt date în diferite grade de evanescenţă. Cu alte cuvinte, retenţia nu vede niciodată diferenţa, continuitatea, succesiunea „în sine", ci le decelează mereu pe exemplul conţinuturilor imanente, ceea ce înseamnă că primele sunt avute în vedere nontematic, „în fundal", aşadar sunt vizate într-un mod şi mai puţin obiectual decât conţinuturile retenţiei, care sunt de asemenea vizate fără obiectivare. Rezumând, putem caracteriza modul în care retenţia are cunoştinţă de fluxul absolut al conştiinţei ca o *surprindere în câmpul privirii a nivelului constitutiv laolaltă cu ceea ce este constituit*.

Husserl subliniază mereu autonomia constituirii fluxului absolut al conştiinţei, care se constituie pe sine. Mai mult decât atât, această constituire de sine este însoţită în mod necesar de autotransparenţă, aceasta ţinând de „faptul originar" al autoconstituirii sale: „Fluxul conştiinţei imanente ce constituie timpul nu doar este, ci – oricât de straniu şi, cu toate acestea, inteligibil este el – în sine, fluxul trebuie să *apară sieşi* şi, de aceea, fluxul *însuşi trebuie să fie necesarmente sesizabil pe parcursul curgerii sale*. Faptul că fluxul îşi apare sieşi nu necesită un alt flux, ci el se constituie ca fenomen în sine însuşi"[47] (subl. n. A.

47 „Der Fluss des immanenten zeitkonstituierenden Bewusstseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, dass in ihm eine *Selbsterscheinung des Flusses* bestehen und daher der Fluss *selbst notwendig im Fließen erfaßbar* sein muss. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht etwa einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst" (H X, p. 83).

Z.). Apariția sieşi a fluxului este un caracter indispensabil al *modului său de a fi*. Într-una dintre anexe, Husserl vorbeşte chiar despre o „substanță preempirică, prefenomenală“, subliniind că nu este vorba despre o substanță reală, purtătoare de calități reale, ci de ceea ce este identic în fluxul absolut al conştiinței, adică de forma sa. Utilizarea termenului de substanță ne încurajează însă să afirmăm că Husserl distinge între o *ratio essendi* şi o *ratio cognoscendi* a fluxului; mai precis, face o distincţie între ceea ce fluxul este şi modul în care acesta este accesibil subiectivității ce se simte acasă în timpul imanent. Pe de o parte, avem fluxul conştiinței ce se constituie el însuşi pe sine şi îşi apare sieşi, pe de altă parte – subiectivitatea fenomenală, ce trăieşte timpul imanent, dar care trebuie să poată accede şi la acest nivel preempiric, prefenomenal al constituirii timpului. Cu alte cuvinte, Husserl pare să distingă între o problemă a modului de a fi al constitutivului şi o problemă a modului în care acesta este accesibil la nivel fenomenal. Pentru acest aspect din urmă, să-i spunem epistemologic, aceeaşi anexă ne livrează o descriere convingătoare a modului în care accedem la această substanță prefenomenală şi care poate servi ca argument suplimentar în favoarea tezei noastre că accederea la fluxul conştiinței se efectuează ca o surprindere în câmpul privirii a nivelului constitutiv laolaltă cu ceea ce este constituit: „Identicul este esența ce se conservă în flux în mod continuu şi în comun, în individuația sa. În contemplarea substanţei nu se face abstracţie de fluxul conținuturilor ce sunt date în contemplare, privirea orientânduse spre general, ci fluxul plinătății temporale nu este pierdut din ochi şi din el este *decelat* ceea ce este identic în el, ce *rămâne legat de el*“[48] (subl. n. A. Z.). Afirmația că fluxul îşi apare sieşi

48 „Das Identische ist das im Flusse kontinuierlich gemeinsam sich erhaltende Wesen in seiner Individuation. Im Schauen der Substanz wird nicht Abstraktion von dem Fluß der im Schauen gegebenen Inhalte geübt und der Blick auf das Generelle gerichtet, sondern der Fluß der Zeitfülle wird im Auge behalten und aus ihm das Identische, das in ihm ist, *an ihn gebunden bleibt*, *herausgeschaut*“ (H X, p. 125).

este un enunţ despre modul său de a fi, pe când intenționalitatea longitudinală a retenţiei se referă la modul în care fluxul este accesibil conştiinței interne a timpului. În cadrul interpretării de față, nu putem oferi un răspuns la întrebarea dificilă, dacă nu cumva atribuirea fluxului constitutiv al conştiinței unui mod propriu de a fi subminează chiar statutul transcendental al fenomenologiei conştiinței timpului, această chestiune fiind demnă de o cercetare aparte.

V. Calea spre o schimbare de paradigmă

Am arătat că, fără receptarea unui obiect temporal, nu ar fi posibilă nici autotransparența fluxului constitutiv. Însă acum apare o întrebare legitimă: dacă fluxul absolut al conştiinței nu se poate dispensa de temporalitatea imanentă pe care o constituie, atunci îl mai putem considera „absolut“? Mai mult, oare nu avem a face în acest caz cu situația în care „temporalitatea prefenomenală, preimanentă“ o presupune pe cea imanentă, când ea dimpotrivă ar trebui să o constituie pe aceasta din urmă? Dacă facem distincția între o presupunere în sens ontologic şi una în sens epistemologic, vom observa că o presupunere în primul sens este exclusă, Husserl insistând asupra autonomiei constituirii fluxului originar al conştiinței, de care ține indispensabil autonomia autotransparenței. Spre deosebire de aceasta, se poate într-adevăr vorbi de o presupunere în sens epistemologic, deoarece am arătat că acest flux absolut nu este sesizat de conştiința temporală nici printr-o experiență extraordinară, emfatic vorbind „în afara timpului şi spațiului“, nici printr-o facultate specială, menită să fie utilizată doar în cazuri deosebite, ci devine accesibil doar *în* şi *prin intermediul* timpului imanent. Acest flux poate fi *întrezărit* de conştiință doar în conținturile temporale, aşa cum, metaforic vorbind, întrezărim urzeală, atunci când privim o țesătură. În acest sens epistemologic, fluxul presupune într-adevăr timpul imanent, dar

acest gen de presupunere nu afectează autoconstituirea sa şi, în ultimă instanţă, nu împiedică desemnarea lui ca absolut.

Aceste explicaţii arată în mod evident că Husserl încearcă să depăşească hiatusul dintre fenomenal şi prefenomenal, dintre fluxul absolut al conştiinţei, care este atemporal, pe de o parte, şi timpul imanent cu obiectele percepute în acesta, pe de altă parte. Ideea că fluxul constitutiv se manifestă prin intermediul timpului imanent – fără a deveni fenomen în sens uzual, fără a deveni vreodată obiect pentru conştiinţa temporală – oferă o soluţie proprie la vechea problemă a separaţiei dintre nivelul constitutiv şi cel constituit, dintre atemporal şi temporal. După cum am arătat, criticii care consideră că orice fundare de factură transcendentală este afectată de regresul infinit al fundării se sprijină în primul rând pe postularea unei separaţii de nedepăşit dintre nivelul manifest şi cel al condiţiilor de posibilitate.

Dacă, în opinia lui Husserl, nivelul constitutiv nu apare niciodată ca atare, ci numai prin ceea ce este dat în experienţă, fără a fi identic cu aceasta, fenomenologia conştiinţei interne a timpului se vede confruntată cu o nouă problemă şi anume: *cum putem identifica în ceea ce se arată ceea ce nu se arată, dar care ţine de acesta, fundamentându-l*? Pentru a putea întrevedea ceea ce nu se arată, trebuie să putem *interpreta* ceea ce se arată. Astfel, fenomenologia transcendentală pregăteşte terenul pentru o schimbare de paradigmă, care are loc odată cu elaborarea *fenomenologiei hermeneutice* a lui Martin Heidegger. Pentru aceasta din urmă, important nu este să cerceteze în detaliu modurile în care se construieşte experienţa, ci să observe cum se arată lucrurile. Iar acestea se arată fără îndoială, însă nu nemijlocit drept ceea ce sunt, ci prin altceva decât ele însele sau, de cele mai multe ori, astfel încât manifestarea lor este ocultată de dimensiunea ascunderii. Acest aspect este valabil şi pentru existenţa umană, – ea se dezvăluie sieşi, dar se şi închide sieşi în acelaşi timp. Fenomenologia hermeneutică nu-şi mai sprijină discursul pe primatul subiectivităţii care gândeşte, ci porneşte de la existenţa aici şi acum a fiinţei

umane într-o lume care se arată şi se ascunde în acelaşi timp[49]. Dominanța primatului lui *ego cogito* în fenomenologia husserliană l-a făcut pe Heidegger să împărtăşească constant convingerea că maestrul său a rămas „împotmolit“ într-o metafizică a prezenței, chiar dacă discipolul luase cunoştință de textul prelegerilor despre conştiința internă a timpului, care expun concepția unui prezent diferențiat şi în care retenției i se atribuie un rol cel puțin la fel de important în constituirea timpului ca şi prezentului. Heidegger a omis să ofere o interpretare detaliată a textelor despre conştiința temporală şi nu a văzut similitudinile dintre propria sa concepție asupra temporalității şi concepția maestrului său. Iată unele dintre aceste similitudini: înțelegerea dimensiunilor timpului ca nişte orizonturi temporale; întrepătrunderea dimensiunilor temporale, autotransparența fiindului temporal. Fără îndoială, o explicație plauzibilă a acestei nereceptivități ar fi aceea că Heidegger a luat cunoştință de prelegerile husserliene despre conştiința internă a timpului abia în anul 1926, când a fost însărcinat să le publice, iar atunci opera sa *Sein und Zeit* era deja scrisă[50]. Rădăcinile acestei nereceptivități sunt însă mai profunde; Heidegger tratează problema timpului, situând-o pe o cu totul altă bază decât *ego cogito*. Ființa umană nu este pentru el o conştiință orientată spre

49 Raportul dintre fenomenologia transcendentală şi cea hermeneutică este o temă mult prea complexă pentru a putea fi discutată pe larg în cadrul acestui articol. La o mai bună înțelegere a recepției de către Husserl a analiticii existențiale a discipolului său poate contribui lectura notelor făcute de Husserl pe parcursul lecturii operei lui M. Heidegger *Ființă şi timp* (vezi E. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993). Articolul cercetătoarei D. SOUCHE-DAGUES, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*“, inclus în această ediție, oferă un rezumat concludent al divergențelor dintre cei doi gânditori, mai ales sub aspectul problematicii ontologice.

50 Aceasta este opinia lui R. BERNET, expusă în articolul „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, in *Heidegger Studies*, vol. 3-4 (1987-1988), Duncker&Humblot, Berlin, p. 89. Articolul oferă o privire de ansamblu asupra raportului dintre cei doi gânditori, vizând în special problema timpului.

perceperea obiectelor, ci o existență finită, ale cărei acte cognitive sunt întrepătrunse şi influențate inevitabil de afectivitate. Odată cu aceasta din urmă, trecutul capătă o relevanță sporită pentru trăirea prezentului; abia trecutul îi deschide *Dasein*-ului orizontul în care i se revelează prezentul. Adevărata descoperire heideggeriană rezidă însă în atribuirea unui primat viitorului în constituirea locului-de-deschidere (*das Da*) ființei umane. Numai deschiderea *Dasein*-ului către moarte, care este viitorul prin excelența – adică unul care nu va fi trăit niciodată ca prezent – îi permite *Dasein*-ului să acceadă la ființarea autentică, adică să devină ființare umană în sensul deplin al cuvântului. Fără a fi dat vreodată ca „idee distinctă şi clară", viitorul determină totuşi orice comportament al *Dasein*-ului aici şi acum. Fascinat de idealul fenomenologiei ca ştiință riguroasă, Husserl nu putea concepe că problema morții poată intra sub incidența fenomenologiei; analitica existențială, din punctul lui de vedere, nu era nimic altceva decât o antropologie filozofică, iar problema sus-numită – o intruziune a iraționalității în discursul filozofic.

STRUCTURA TIMPULUI LA MERLEAU-PONTY

Adrian NIȚĂ

This article analyses whether for Merleau-Ponty time is linear or has a certain structure. Other related questions that I raise are: is time a series of „now"? Can present influence the past? Can the past or the future influence the present? In order to answer these questions, I present some aspects of the relationship between time and memory, time and language, time and consciousness. The problem of temporality is approached from the perspective of the intentional structure of time, from de perspective of the protensions and retentions and, finally, of the primacy of present.

Am să încep acest studiu prin evocarea a trei scene din romanul *Ispăşire*, de Ian McEwan. În prima scenă, Briony, o adolescentă cu pretenții de scriitoare, asistă din camera sa la o ceartă petrecută între sora sa, Cecilia, şi băiatul menajerei, Robbie. Situată la câteva zeci de metri depărtare, nu poate auzi ce-şi vorbesc cei doi, dar cum are o imaginație bogată, încearcă să îşi închipuie. Dar să vedem ce vede fata. Vede că sora sa stă de vorbă destul de aprins cu băiatul, gesticulând intens. Apoi îşi dă seama că sora sa ține în mână o vază prețioasă, cu flori, pe care evident trebuia să o umple cu apă. Apoi vede cum cei doi trag de vază, aceasta se crapă şi cade în apă. Rapid, sora sa se dezbracă, rămânând numai în lenjeria intimă şi se afundă în apă ca să culeagă resturile vazei. Neştiind ce este iubirea, cum se manifestă, cum se comportă adulții în fața ei etc., Briony crede că asistă la o discuție obişnuită. Gestul sorei sale de a se dezbrăca în fața băiatului (absolut incredibil, dacă ne gândim că suntem în anii '30) nu are cum să fie interpretat cu vreo tentă sexuală. Căci adolescenta nu cunoaşte nici codurile sexualității, nici eventualele semnificații psihanalitice ale unui astfel de gest.

O a doua scenă pe care vreau să o evoc aici o arată pe Briony ce duce o scrisoare de la Robbie către sora sa, în care acesta este hotărât să îşi declare iubirea. Numai că, distrat ca orice îndrăgostit, îi trimite fetei o ciornă în care, culmea, utilizează un cuvânt obscen. Mânată de curiozitate, Briony deschide scrisoarea, apoi, neînțelegând acel cuvânt, i-o arată verişoarei ei mai mari, Lola. Aceasta îi spune că băiatul este obsedat sexual, mai mult, că este extrem de periculos. În acest moment, ea reconsideră scena de la fântână şi modifică complet datele problemei: este convinsă că băiatul a agresat-o pe fată, fiind un periculos obsedat sexual.

În fine, a treia scenă, în seara aceleiaşi zile, Briony surprinde o scenă violentă petrecută la câțiva paşi de ea, dar pe întuneric. Lola este agresată, iar adolescenta nu a putut vedea pe agresor, i-a văzut doar silueta în întuneric, îndepărtându-se. Reamintindu-şi scena de la prânz şi scena scrisorii, ea este convinsă că agresorul este periculosul obsedat sexual, fiul menajerei. Dacă în scena a doua trecutul este modificat, aruncându-i o lumină dinspre prezent, în scena a treia prezentul este modificat, aruncându-i o lumină dinspre trecut[1].

Cum sunt posibile aceste situații? Cum poate trecutul să fie afectat de prezent? Cum poate prezentul să fie afectat de trecut (sau de viitor)? La toate aceste întrebări oferă un posibil răspuns teoria structurii timpului elaborată de Merleau-Ponty. Textul nostru este structurat pe trei paliere, având în vedere principalele elemente de care ar trebui să se țină seama atunci când se abordează problema memoriei: limbajul, conştiința şi temporalitatea. Vom aborda, pe scurt, primele două aspecte, memorie şi limbaj, respectiv memorie şi conştiință, şi ne vom concentra mai mult asupra relației dintre memorie şi temporalitate. Aici vom discuta despre structura intențională a timpului, despre retenții şi protensii şi, în fine, despre primatul prezentului.

---

1 I. McEWAN, *Ispăşire*, trad. rom. V. Stanciu, Polirom, Iaşi, 2003.

1. Memorie şi limbaj

Un prim palier de analiză al problemei memoriei este cel al limbajului. Memoria este eminamente o problemă de limbaj, deoarece amintirile sunt grupate şi ordonate în sertarele lingvistice ale minţii noastre. Desigur, există şi memoria imaginilor, memoria mirosurilor etc., dar la un nivel mai elevat şi acestea sunt ordonate în sertare lingvistice. (Probabil că discuţia ar fi mai complicată dacă am avea în vedere problema memoriei la animale. Părerea mea este că şi aici există un limbaj, nearticulat, este adevărat.)

Una dintre cele mai importante idei filozofice ale lui Merleau-Ponty este aceea a *ambiguităţii sensului*. Chiar dacă omul este o fiinţă ce poate avea un limbaj clar şi distinct, cum pretind raţionaliştii, în viaţa cotidiană claritatea, distincţia şi evidenţa sunt atinse foarte greu şi cu multe eforturi. Această ambiguitate nu este exterioară limbajului, ci este intrinsecă, constitutivă.

Ambiguitatea sensului apare în legătură cu corporalitatea mea, cu faptul că am mâini şi picioare, că port în mine o lume, că am intenţii ce pot afecta mediul înconjurător prin caracteristici pe care nu eu le aleg. Aceste intenţii constituie un sistem în care, pe de o parte, sunt cuprinse toate obiectele posibile, iar pe de altă parte aceste obiecte nu îmi sunt proprii, ci: ,,vin de la depărtări mai mari decât mine şi nu sunt surprins să le regăsesc la toţi subiecţii psihofizici a căror organizare este asemănătoare cu a mea“[2]. Există nişte ,,forme privilegiate“ ce dau seama de ,,structurile perceptive“ care, deşi ambigue, dezvăluie şi mai bine prezenţa în noi a unei valorizări spontane: ,,fiind figuri plutitoare, care propun, rând pe rând, diferite semnificaţii“[3]. Tocmai pe acest fundal se manifestă libertatea, şi trebuie să

2 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepţiei*, trad. rom. I. Câmpeanu şi G. Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999, p. 512.

3 *Ibidem*.

amintim acest aspect, pentru că ne oferă o bună sugestie pentru problema de față. Libertatea aduce la suprafață ceea ce este mai profund în structura sensului prezent în noi. Dar, spre deosebire de Sartre, care consideră că omul este condamnat la libertate, Merleau-Ponty are bune temeiuri să conchidă că omul este condamnat la sens.

2. Memorie şi conştiinţă

Un al doilea palier al analizei memoriei îl reprezintă conştiinţa. Este celebră critica pe care o face Merleau-Ponty cartezianismului, în special dualismului cartezian, şi înțelesului pe care acesta îl dă lui *cogito*. Faptul că autorul *Fenomenologiei percepției* susține primatul ontologic al fenomenului conduce la o depăşire a subiectivului şi obiectivului. Să facem din nou apel la Sartre: acesta consideră că există o distincție netă între conştiință (pentru-sinele) şi ființă (în-sinele). Pentru el, sinteza celor două este de neconceput. În schimb, pentru Merleau-Ponty sinteza pentru-sinelui şi a în-sinelui nu numai că este posibilă, dar se realizează în orice moment sub ochii noştri, în fenomen. Acesta este ceea ce Merleau-Ponty numeşte ,,a fi în lume" (*être-au-monde*).

Acest primat ontologic al fenomenului (teză considerată de unii comentatori a fi miezul ontologiei lui Merleau-Ponty şi ideea ce uneşte *Fenomenologia percepției* cu *Vizibilul şi invizibilul*[4]) este răspunsul dat de Merleau-Ponty dificultăților ridicate de conceperea conştiinței drept *cogito*. Trebuie subliniat că, deşi Husserl, Heidegger şi Sartre (autorii care au influențat fundamental gândirea lui Merleau-Ponty) nu au aceeaşi poziție cu Merleau-Ponty în privința conceperii conştiinței, fiecare dintre ei a îmbrățişat, într-un fel propriu, teza primatului

4 M. C. DILLON, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana Univ Press, Bloomington, 1988, cap. 5.

ontologic al fenomenului. Pentru Husserl, fenomenologia este ştiinţa fenomenului pur: pe calea reducţiei fenomenologice fiecărei trăiri psihice îi corespunde un fenomen pur, ce îşi relevă esenţa imanentă ca un dat absolut[5]. Pentru Heidegger, fenomenul este o modalitate deosebită de survenire, este ceea ce se arată pe sine în sine însuşi[6].

Dar care este relaţia lumii fenomenale cu lumea subiectivă şi cu lumea obiectivă? Dacă vom nota că lumea fenomenală este imanent-transcendentă (în sine pentru noi), lumea subiectivă este imanentă (pentru noi), iar lumea obiectivă este transcendentă (în sine), atunci răspunsul poate fi următorul: lumea fenomenală este anterioară ontologic şi epistemologic lumii subiective şi lumii obiective[7]. În acest fel, dualismul cartezian, şi accentul pus de acesta pe *cogito*, vor fi definitiv depăşite.

Să nu scăpăm totuşi din atenţie problema memoriei. Sub influenţa lui Descartes, probabil că am fi tentaţi să spunem că există amintiri ale corpului (legate de diferite mişcări, de plăcere sau durere) şi amintiri al minţii (anumite idei care ne-au impresionat). Acest dualism al memoriei este respins de Merleau-Ponty dacă avem în vedere analiza pe care o face corpului şi schimbării rolului şi funcţiilor acestuia în ceea ce priveşte cunoaşterea şi existenţa. Corpul, prin intermediul gesturilor, devine idee sau intenţie pe care urmează să o comunice. Corpul nu mai apare ca o substanţă întinsă, aşa cum este conceput în cartezianism[8]. Pe de altă parte, conştiinţa, după cum am văzut mai sus, nu este simpla identificare cu o idee sau cu ansamblul ideilor. Conştiinţa nu este ,,locul" indubitabilului,

---

5 E. HUSSERL, *Ideea de fenomenologie*, in *Scrieri filosofice alese*, trad. A. Boboc, Editura Academiei, Bucureşti, pp. 90-91.

6 M. HEIDEGGER, *Fiinţă şi timp*, trad. G. Liiceanu şi C. Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 7.

7 M. C. DILLON, *op. cit.*, p. 88.

8 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepţiei*, *op. cit.*, p. 243.

al absolutului, al evidenţei. Nu este deloc absolut certă nici îndoiala, nici cugetarea, nici că, dacă mă îndoiesc, atunci exist. Conştiința este după Merleau-Ponty locul *echivocului*, al ambiguității, iar asta nu este o lipsă a sa, o imperfecţiune, ci este chiar definiția conştiinţei[9].

Constatăm că am plecat de la ambiguitățile limbajului şi am ajuns la ambiguitățile conştiinţei. Pentru a vedea dacă şi timpul este ambiguu, vom analiza relațiile memoriei cu temporalitatea, sperând să punem în evidență structura timpului.

3. Memorie şi temporalitate

3.1. Timpul ca rețea de intenționalități

Cel de-al treilea palier al analizei memoriei urmăreşte să pună în evidență relațiile dintre memorie şi temporalitate, convinşi fiind că nu putem înțelege memoria fără să înțelegem natura şi structura timpului. Trebuie spus din capul locului că, după Merleau-Ponty trecutul, prezentul şi viitorul sunt dimensiuni ale subiectivității: trecutul nu este pur şi simplu trecut, ci este trecutul meu; viitorul nu este un simplu viitor, ci este viitorul meu. Trecutul nu există decât atunci când o subiectivitate vine să frângă plinătatea ființei, schițând în ea o perspectivă, introducând aici non-ființa[10]. Avem aici din plin ambiguitatea timpului şi vedem cum această ambiguitate a timpului este chiar mai profundă decât celelalte ambiguități, punând în lumină însăşi neființa.

Deşi imaginea timpului liniar sau a timpului ca un râu sunt des folosite pentru a înțelege natura timpului, Merleau-Ponty arată că timpul ca un râu ne oferă o imagine falsă deoarece ar fi nevoie de un spectator care să fie pe malul râului dar care astfel să fie în afara timpului, sau într-un alt timp, ceea ce este absurd. Timpul

9 *Ibid.*, p. 395.
10 *Ibid.*, p. 490. Vezi şi pp. 480, 484.

nu este succesiunea liniară de momente prezente, de acum-uri care trec unele în altele, devenind din momente ale trecutului momente ale viitorului[11]. Nici la nivelul conştiinţei, dacă vrem să subliniem idealitatea şi subiectivitatea timpului, timpul nu este o succesiune de evenimente: timpul este o instituire, un sistem de echivalenţe[12].

Ideea fundamentală a teoriei timpului este ideea înfăşurării: Merleau-Ponty îşi propune să înlocuiască imaginea timpului liniar cu cea a timpului istoric bogat în semnificaţii, înfăşurat într-un timp obiectiv[13]. Vom avea astfel o înfăşurare a trecutului, prezentului şi viitorului într-o reţea complexă de intenţionalităţi. Prin această imagine putem înţelege mai bine un scurt fragment din lucrarea *Le visible et l'invisible*: ,,trecutul şi prezentul sunt *Ineinander* – înfăşurat, înfăşurător – şi chiar aceasta este carnea“[14].

Trecutul, prezentul şi viitorul iau naştere prin experienţa noastră perceptivă. Atunci când percep un obiect, cu toate părţile lui, chiar şi cele aflate în partea opusă privirii, percep şi părţile lui temporale, chiar şi momentele trecute sau viitoare. Este evident că obiectul a existat şi acum o secundă, şi acum un minut, poate şi acum o lună. Văzându-i consistenţa, pot fi convins că va exista şi peste o secundă, şi peste o oră sau o lună. Există un anumit orizont temporal în care are loc perceperea obiectelor. În spatele obiectului se află orizontul său temporal, ziua scursă, iar în faţa lui se află orizontul temporal al serii şi al nopţii ce urmează. Obiecţia ce se poate ridica cu privire la un trecut îndepărtat poate fi eliminată dacă vom lua în consideraţie că acest trecut îndepărtat are şi el propriul său orizont temporal. El este trecut numai în raport cu perspectiva mea, altfel acest moment temporal a fost

11 *Ibid.*, p. 395.

12 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 238.

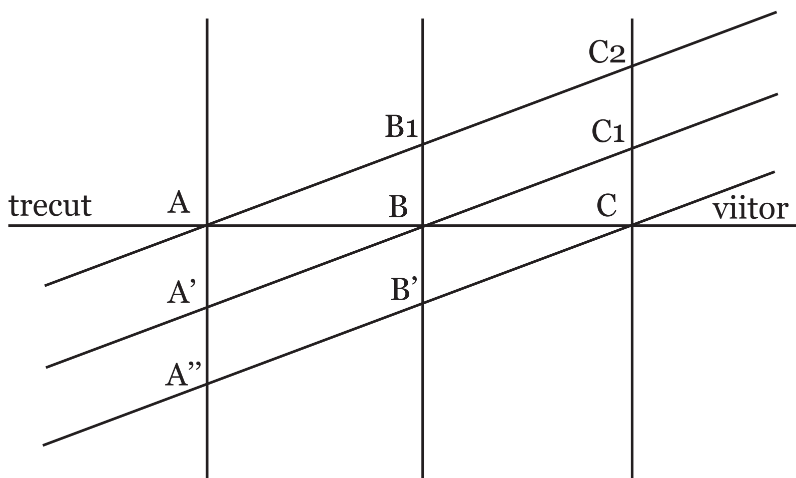
13 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepţiei*, *op. cit.*, p. 395.

14 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 321.

până cândva prezent, încadrat de un orizont al trecutului şi un orizont al viitorului. ,,Când evoc un trecut îndepărtat redeschid timpul, mă repun într-un moment în care acesta avea încă un orizont de viitor care acum s-a închis, un orizont de trecut apropiat, îndepărtat acum. Deci, totul mă trimite la câmpul de prezență, ca şi la experiența originară în care timpul şi dimensiunile sale apar *în persoană*, fără distanță între ele, într-o evidență ultimă. Acolo vedem viitorul care alunecă în prezent şi în trecut."[15]

Un alt aspect care trebuie subliniat este că cele trei dimensiuni ale timpului nu sunt date prin acte discrete: nu îmi reprezint ziua, ci ziua apasă asupra mea cu toată greutatea; nu evoc un amănunt al zilei trecute, dar am puterea să o fac, pentru că ziua este încă aici; nu mă gândesc la seara ce va veni, căci seara este aici, la fel cum partea din spatele obiectului, deşi nu o văd, este prezentă[16].

Ideea că timpul nu este o linie, ci o rețea, şi mai precis o rețea de intenționalități, poate fi mai bine pusă în evidență prin prezentarea diagramei structurii timpului:



15 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, *op. cit.*, pp. 484-485.
16 *Ibid.*, p. 485.

Aceste intenţionalităţi care mă ancorează într-un mediu sunt numite de Merleau-Ponty (urmând desigur pe Husserl) retenţii şi protensii ce pornesc de la câmpul perceptiv mai degrabă decât de la un eu (*je*) central. Corpul meu perceptiv este cel care ,,îşi târăşte după el" orizontul de retenţie şi muşcă din viitor prin protensiile sale[17].

Revenind la problema continuităţii, pe care o putem ilustra acum mai bine, să observăm că, prin această tăietură instantanee în timp, trecutul, prezentul, viitorul, retenţiile A', A'', B' şi protensiile B1, C1, C2 nu mai apar ca momente discrete. Ţâşnirea unui moment prezent nu provoacă o tasare a trecutului şi o zguduire a viitorului; un moment prezent nu este nimic altceva decât trecerea unui viitor în prezent şi a fostului prezent în trecut. Cu alte cuvinte, timpul se deplasează de la un capăt la altul printr-o singură mişcare, fiind o fugă generală în afara Sinelui[18].

3.2. Retenţii şi protensii

Foarte importantă în acest context este punerea în lumină a retenţiilor şi protensiilor. Atunci când trecem de la A la B observăm din diagramă că A se proiectează în A' (A' fiind retenţia lui A) printr-un fel de sinteză de identificare. În acelaşi timp, C se proiectează în C1 (C1 fiind protensia lui C). Diagrama se continuă cu explicitarea trecerii din momentul B în momentul C, caz în care momentul trecut B se proiectează în B', iar retenţia A' se proiectează în A'', devenind o retenţie a retenţiei. Să ne gândim la o amintire pe care o avem legată de un timp trecut A. Dacă suntem în punctul B legătura cu A se face prin A', iar dacă suntem în punctul C, prin A''. Prin retenţie sau retenţia retenţiei am punctul A în ,,individualitatea

17 *Ibid.*, pp. 485-486.
18 *Ibid.*, p. 489.

lui irecuzabilă“, fundamentată o dată pentru totdeauna pe trecerea lui în prezent, pentru că văd *Abschattungen*-urile A’, A’’ țâşnind din el“[19].

În acest fel, orice moment precedent suferă o modificare în fiecare moment următor, după cum foarte frumos spune Merleau-Ponty: ,,îl țin încă în mână, este aici şi totuşi apune deja, coboară dedesubtul liniei prezenturilor; pentru a-l păstra, trebuie să întind mâna printr-un strat subțire de timp. Este într-adevăr el, am puterea să îl regăsesc aşa cum tocmai a fost, nu sunt separat de el, dar, în cele din urmă, acest moment nu ar fi trecut dacă nu s-ar fi schimbat nimic şi el începe deja să se profileze sau să se proiecteze pe fondul prezentului meu, deşi acum câteva clipe a fost însuşi prezentul meu. Când apare un al treilea moment, a doilea suferă o nouă modificare; era retenţie şi devine retenţie a retenţiei, stratul timpului se îngroaşă între mine şi el“[20]. Tot aşa se întâmplă şi în cazul viitorului: este aici, deşi a apus deasupra liniei prezenturilor etc.

Dacă liniile verticale şi momentele respective (A, A’, A’’) sunt reunite printr-o sinteză de identificare, liniile oblice şi momentele respective (de exemplu, A’, B1, C1) îşi datorează unitatea unei sinteze de tranziție, în măsura în care se prezintă ca desfăşurări, ca ieşind unele din altele. Timpul nu este un sistem de poziții obiective prin care trecem, ci este ,,un mediu în mişcare ce se îndepărtează de noi“.

Am spus mai sus că A se deplasează printr-o singură mişcare. Acest fapt este posibil prin trecerea retenţiilor în protensii. În orice moment, sistemul de retenţii se îmbogățeşte cu ceea ce cu o clipă mai înainte era în sistemul protensiilor. Departe de a fi vorba de mai multe fenomene legate, Merleau-Ponty subliniază că avem în această curgere un singur fenomen: timpul este unica mişcare ce se potriveşte, în toate părțile sale, cu sine, la fel cum pentru a efectua un gest sunt implicați toți

19 *Ibid.*, p. 487.
20 *Ibid.*, pp. 485-486.

muşchii necesari pentru a efectua această mişcare. Această fugă generală în afara Sinelui, care este timpul, se explică printr-un fel de explozie, de dezintegrare a lui B în B', a lui A' în A'', a lui C în C1, a lui C1 în C2 etc. Prin această explozie se emit retenţiile şi protensiile (este implicată aici o importantă idee din fizica particulelor elementare).

Această explozie, această dezintegrare nu duce însă la o distrugere a individualităţii momentelor. Acestea se păstrează în orizontul unei noi retenţii sau al unei noi protensii: ,,dezintegrarea desface ceea ce a făcut trecerea de la viitor la prezent: C se află la capătul unei lungi concentrări care l-a condus la maturitate; pe măsură ce se pregătea, îşi semnala prezenţa prin *Abschattungen*-urile din ce în ce mai puţine, se apropia în persoană. Când a ajuns în prezent, a adus cu sine geneza sa, a cărei limită era, precum şi prezenţa apropiată a ceea ce trebuia să vină după el. Astfel încât, când această prezenţă se realizează şi îl împinge în trecut, ea nu îl privează brusc de fiinţă; dezintegrarea este întotdeauna inversul sau consecinţa maturizării sale. Într-un cuvânt, de vreme ce a fi şi a trece sunt sinonime în timp, devenind trecut, evenimentul nu încetează să existe“[21].

Trecerea de la A la B sau de la B la C nu este privită din exterior, ca şi cum eu aş fi spectatorul ei, ci chiar eu sunt cel care o efectuez, ,,sunt deja în prezentul ce va veni, aşa cum gestul se află deja în scopul pe care îl are“[22]. Merleau-Ponty este îndreptăţit să conchidă că ,,eu însumi sunt timpul, un timp care «rămân» şi nu «se scurge», nici nu se «schimbă»“[23]. Momentele temporale, în măsura în care se suprapun, se confirmă unele pe altele, explicitează ceea ce era implicat în fiecare, exprimă fiecare o singură ,,explozie“, sau un singur acces, şi anume subiectivitatea: timpul este o dimensiune a fiinţei.

21 *Ibid.*, p. 489.
22 *Ibid.*, p. 491.
23 *Ibid.*, p. 491.

3.3. Primatul prezentului

Această structură înfăşurată a timpului poate ridica o problemă legată de celebrele consideraţii ale lui Augustin cu privire la trecut şi viitor: cum putem susţine realitatea trecutului când vedem că el nu mai este, respectiv cum putem admite viitorul când el nu este încă? Dacă Augustin a găsit o ingenioasă soluţie filozofică, afirmând că trebuie să existe un prezent al trecutului, un prezent al prezentului şi un prezent al viitorului, după Merleau-Ponty, soluţia este oarecum mai simplă, deşi privilegiază tot dimensiunea prezentului: trecutul şi viitorul sunt posibile întrucât există prezent, sau, altfel spus, dacă nu ar exista prezentul, nu ar exista nici trecut nici viitor. Din diagrama structurii timpului, se observă că fiecare moment prezent reprezintă o intersecţie a două orizonturi: un orizont de retenţii şi un orizont de protensii. Acestea sunt date în măsura în care este dată dimensiunea prezentului. Timpul există pentru mine numai în măsura în care mă aflu în el, mă descopăr angajat în timp. Faptul că nu toată fiinţa temporală îmi este dată (trecutul şi viitorul) nu face decât să sublinieze ideea locuirii timpului: ,,propriul corp nu este în spaţiu şi în timp, ci locuieşte spaţiul şi timpul“[24].

Accentul pus pe corporalitate explică această privilegiere a prezentului: corpul meu este cel care vorbeşte, cel care percepe şi simte; generalizând, putem spune: corpul este carnea lumii (avem aici principalii termeni ai ontologiei lui Merleau-Ponty). Observăm că fiinţa şi conştiinţa coincid exact în această intersecţie a prezentului. Să ne gândim la o amintire: amintirea scrisorii. Când îşi aminteşte acel episod, Briony vizitează trecutul. Această imagine, această reprezentare este adusă în fiinţă de către conştiinţa sa. Are loc un fel de percepere a acelei imagini, oferite de imaginaţie (o imaginaţie reproductivă, este

24 *Ibid.*, p. 173.

adevărat; dar cred că se pot găsi argumente şi pentru ceea ce oferă imaginaţia productivă). În perceperea imaginii oferite de imaginaţie, fiinţa este una cu conştiinţa nu pentru că fiinţa ar fi redusă la anumite cunoştinţe şi ar fi desfăşurată în faţa ochilor minţii, ci pentru că ,,a avea conştiinţă, arată Merleau-Ponty, înseamnă în acest caz ,,a fi în ... “[25].

Ca să revenim la exemplul dat la început, am văzut cum în scena a doua trecutul este reconsiderat din perspectiva prezentului, iar în scena a treia prezentul este reconsiderat din perspectiva trecutului. Acest lucru este posibil deoarece momentele temporale se pot uşor deosebi, cu toate că există o continuitate între ele, de care aminteam mai sus. Orice moment prezent reafirmă prezenţa întregului trecut pe care-l alungă şi în acelaşi timp anticipează prezenţa întregului viitor. Prezentul nu este închis în sine, nu există izolat de orizontul de retenţii şi protensii. Acestea sunt desfăşurate în orice moment prezent, chiar dacă de multe ori nu ne dăm seama, deoarece retenţiile şi protensiile sunt latente. Devenim conştienţi de ele atunci când căutăm în memorie un eveniment trecut, sau atunci când căutăm o soluţie la o problemă ce ne aşteaptă în viitor: ,,nu există un prezent, apoi un alt prezent care îi succede în fiinţă, nici măcar un prezent cu perspective de trecut şi de viitor urmat de un alt prezent în care aceste perspective ar fi tulburate, astfel încât ar fi necesar un spectator identic pentru a opera sinteza perspectivelor succesive: există un singur timp care se confirmă pe sine, care nu poate să aducă nimic în existenţă dacă nu l-a fondat deja ca prezent şi ca trecut ce va veni şi care se stabileşte dintr-o dată“[26].

Privilegierea prezentului are o consecinţă importantă: subiectivitatea, ca o succesiune a stărilor de conştiinţă, apare ca desfăşurându-se cu precădere în dimensiunea prezentului. Se ajunge astfel la necesitatea de a admite o subiectivitate ultimă,

---

25 *Ibid.*, p. 494.
26 *Ibid.*, p. 490.

dar care să fie considerată în alt registru în raport cu timpul. Pentru a vedea mai bine lucrurile, să plecăm de la conştiința timpului: dacă conştiința timpului este alcătuită din stări de conştiință ce se succed, este nevoie de o nouă conştiință care să aibă conştiința acestei succesiuni, şi aşa mai departe. Prin urmare, suntem obligați să admitem o conştiință care să nu aibă în spatele ei o altă conştiință, aşadar o conştiință care să nu fie desfăşurată în timp. Această conştiință fără timp este intratemporală, afirmă Merleau-Ponty, urmând pe Husserl, ceea ce înseamnă că pentru această subiectivitate ultimă care nu este în timp a fi în prezent înseamnă a fi dintotdeauna şi pentru totdeauna[27].

27 *Ibid.*, p. 492.

STRATEGII MNEMOTEHNICE-NARATIVE ÎN RELIGIILE ABRAHAMICE: „POVESTEA LUI MOISE“

Silviu LUPAŞCU

The following study on the mnemotechnical strategies included in the Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam – reveals the convergence of three monotheistic narrative perspectives focused on the founding personality of Moses. The third book of the *Mathnawi* of Jalal-ud-din Rumi (1207-1273 AD) contains a triple re-writing of the myth of Moses, at the crossroad of the Abrahamic religious spaces: a re-writing of the Biblical narrative, a re-writing of the Qur'anic narrative, and a re-writing of the narrative concerning the "star" and the "massacre of the innocents", enframed in the tradition of the Synoptic Gospels. In the history of religions, the hermeneutical value of Rumi's narrative about Moses is outstanding. It proves the phenomenological aim of the mnemotechnical-narrative-rhetoric strategies used in order to transmit and develop the memory about the life and deeds of Moses as a founding prophet of the Abrahamic religious spaces. Successive re-writings invest the personality of Moses with multiple identities and create an unbridgeable gap between the historical Moses and the mythical Moses. On the other hand, through his own re-writing of the Abrahamic sacred texts, Rumi achieves a harmonious syncretism of the Abrahamic traditions regarding the coming of the founding prophet and the coming of the Messiah. Thus, due to the exquisite beauty of Rumi's Persian literary art, and to his refined Mevleviyya Sufi theology, a complex spiritual network of ideas and symbols create an effect of parallel narrative mirrors between the Bible, the Qur'an and the Gospel, and relate the "child Moses" to the "child Jesus".

O abordare fenomenologică a coexistenţei spaţiilor religioase abrahamice se cuvine să înceapă prin a reliefa importanţa pierderilor şi recuperărilor de informaţii, în cadrul istoriei religiilor. Pierderile de informaţii mărturisesc adeseori despre

existenţa unei distanţe, a unui *écart*, între diferitele niveluri ce alcătuiesc imaginea de ansamblu a unor personaje sau evenimente din cuprinsul istoriei religiilor: nivelul istoric, nivelul mitologic, nivelul istoriografic, nivelul narativ, nivelul exegetic. Strategiile mnemotehnice care vizează recuperarea informaţiilor – pierdute prin ineluctabila continuitate a căderii în timp – acoperă un câmp vast de metode şi mijloace de investigaţie, de la cele de natură arheologică sau istoriografică, la demersuri de tip hermeneutic, narativ, filozofic sau teologic.

În cuprinsul acestui studiu, demersul recuperatoriu va fi focalizat asupra unei singure strategii de ordin mnemotehnic-narativ, rescrierea, precum şi asupra rolului acesteia în definirea şi reconstruirea identităţii istorice şi mitologice a lui Moise, prin rememorarea limitei spirituale privilegiate care apropie şi separă, concomitent, spaţiile religioase abrahamice. Din perspectiva mnemotehnică a scrierii şi rescrierii textelor sacre sau a textelor redactate în proximitatea sacrului, este irelevant, în ultimă instanţă, dacă naraţiunile despre Moise reconstruiesc un adevăr istoric sau un adevăr mitologic, fictiv. De obicei, în context profetic, adevărul istoric este greu sau imposibil de definit, de restabilit. În esenţă, atât naraţiunile istorice, cât şi naraţiunile mitologice, se întâlnesc, se suprapun, pentru a realiza un scop unic: păstrarea memoriei despre prezenţa religioasă întemeietoare a lui Moise în iudaism, creştinism şi islam.

În 1986, Geza Vermes a definit *rewritten Bible* sau genul literar sub-tins de rescrierea biblică, drept „o naraţiune care urmează Scriptura, dar include o cantitate considerabilă de adaosuri textuale şi dezvoltări interpretative“[1]. La rândul său, Philip S. Alexander a dedicat un important articol elucidării caracteristicilor literare formale specifice rescrierilor biblice,

1 *Cf.* G. VERMES in E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135)*. A new English Version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1973-1987 (vol. III / 1, 1986), p. 326.

axându-şi analiza pe *Cartea Jubileelor*, *Genesis Apocryphon* (*1QapGen*), *Liber Antiquitatum Biblicarum* (Pseudo-Philo) şi *Antiquitatis Judaicae* (Flavius Josephus). Concluziile sale vizează singularizarea rescrierilor biblice în peisajul vast al textelor apocrife şi epigrafice sau pseudo-epigrafice vetero-testamentare, ca naraţiuni care se desfăşoară după o ordine secvenţială, cronologică. Forma lor dublează forma cărţilor biblice pe care se întemeiază, iar cuvintele Scripturii sunt integrate într-o continuitate deuteronomică armonioasă, lipsită de stridenţe şi note discordante, care nu îşi propune să se substituie Bibliei ca valoare liturgică sau cultuală, ci să ofere o lectură exegetică pentru porţiuni întinse ale textului sacru, în cadrul unei abordări seriale şi selective deopotrivă. Rescrierile păstrează un echilibru atent între stratul „literal" şi stratul „non-literal" al temelor şi subiectelor biblice, iar atunci când apelează la material legendar, integrează cu mult rafinament tradiţiile extra-biblice în cadrul narativ al universului biblic, desemnat ulterior drept canonic, ca şi cum şi-ar fi propus, la nivelul ideal al *Urtext*-ului, o sinteză a tradiţiei atotcuprinzătoare, unificarea intra-biblicului şi extra-biblicului într-un anti-Babel introvertit al armoniei, desăvârşirii, repovestirii[2].

Cu toate că în spaţiul teoretic construit de Geza Vermes şi Philip Alexander spectrul semantic al rescrierii biblice este limitat la o sub-categorie particulară a textelor apocrife şi epigrafice sau pseudo-epigrafice vetero-testamentare, din perspectiva celor trei monoteisme „abrahamice" – iudaism, creştinism, islam – *rewritten revelation* se constituie într-un important loc de confluenţă pentru cele trei registre ale revelaţiei divine. În acest sens, se cuvine a aminti că toţi sau aproape toţi marii magiştri Sufi, fie că provin din mediile literare-teologice arabe, fie că descind din „grădinile" teozofice-sapienţiale persane, au folosit

---

2 *Cf.* P. ALEXANDER, „Retelling the Old Testament", in D. A. CARSON şi H. G. WILLIAMSON (ed.), *It is written: Scripture citing Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 99-118.

materiale biblice şi extra-biblice în scrierile lor, ca perpetuare deuteronomică a tradiţiei qur‘anice, şi au elaborat, pe suprafeţe de text mai întinse sau mai reduse, dezvoltări ale acestor materiale, variabile ca stil, aport imaginativ şi complexitate, atât la nivel exegetic, cât şi la nivel narativ. În cadrul şcolilor Sufi era acceptată ideea că textul *Qur‘an*-ului, în calitate de limbaj divin, nu este creat şi nu are un început în timp: „Limbajul lui Dumnezeu este numit *Qur‘an*. Orice *qur‘an*, în afară de limbajul lui Dumnezeu, este creat şi îşi are originea în timp, iar *Qur‘an*-ul care este limbajul lui Dumnezeu nu este creat şi nu se originează în timp. (...) Limbajul lui Dumnezeu nu este alcătuit din litere, sunete sau ortografie, dar literele, sunetele şi ortografia sunt indicii ale limbajului lui Dumnezeu. (...) *Qur‘an* este recitat de limbile noastre, scris în cărţile noastre şi păstrat în piepturile noastre, dar nu locuieşte acolo."[3] Deşi rescrierile păstrate în textele magiştrilor peregrinării pe calea Sufi fac parte din *qur‘an*, ele mărturisesc, invariabil, despre *Qur‘an*. În progresul său spre Dumnezeu, limbajul adamic purificat prin traumele căutării se străduieşte să identifice, să înţeleagă urmele nevăzute ale limbajului divin, să construiască puntea desăvârşirii spirituale între *torah* şi *Torah*, între *euaggelion* şi *Euaggelion*, între *qur‘an* şi *Qur‘an*.

Pentru a exemplifica dimensiunea abrahamică trialectică a rescrierii, am ales un fragment din *Mathnawi*-ul lui Jalal-ud-din Rumi (604/1207–672/1273), întemeietorul ordinului dervişilor rotitori, *Mevleviyya*. Cartea a III-a şi Cartea a IV-a din *Mathnawi* conţin o rescriere qur‘anică[4] a înfruntării

3 *Cf.* Abu Bakr AL-KALABADHI, *The Doctrine of the Sufis* (*Kitab al-Ta‘arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*), trad. A. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge,1991, IX-X, pp. 21-23.

4 Citatele qur'anice conţinute în text au fost preluate după *The Koran Interpreted*, trad. Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Oxford, 1991. *Cf. Qur‘an*, Arberry: Sura VII / *Crenelurile*, vv. 100-140, pp. 156-159; S. X / *Iona*, vv. 75-95, pp. 206-208; S. XVII / *Mir‘aj, Călătoria de noapte*, vv. 100-110, pp. 285-287; S. XX / *Ta Ha*, vv. 5-85, pp. 311-316; S. XXVI /

dintre Moise, *rasul*, mesagerul lui Dumnezeu şi al împărăţiei nevăzutului, pe de o parte, şi Faraon, stăpânul înconjurat de vrăjitori al acestei lumi calcinate de puterile răului, pe de altă parte, rescriere diseminată în ţesătura „covorului“ textual alcătuit din naraţiuni cu inefabilă încărcătură simbolică şi exhortaţii de teologie mistică. Rescrierea din *Mathnawi* a fragmentelor qur‘anice despre turnirul profetic-şamanic dintre Moise şi Faraon este, totodată, o rescriere a capitolelor 2-14 din *Ieşirea*, cea de-a doua „Carte a lui Moise“ din *Pentateuh*, textul fondator al teologiei şi istoriei lui Israel.

În acest context, episodul naşterii, copilăriei şi tinereţii lui Moise ilustrează dinamica triplei ipostazieri a rescrierii.

Textul *Pentateuh*-ului menţionează că profetul rugului aprins şi al revelaţiei sinaitice îşi trage obârşia dintr-un om oarecare şi dintr-o femeie din seminţia lui Levi. În mod paradoxal, după ce vede cât de frumos este fiul ei, mama se hotărăşte să-l ascundă, vreme de trei luni. Atunci când intuieşte că această frumuseţe este menită să transgreseze limitele oricărei ocultări, îl aşează într-un coş de papură, pe malul râului, în timp ce sora băiatului veghează de departe deznodământul lepădării de chipul nou-născut al desăvârşirii adamice. Însoţită de roabe, fiica lui Faraon se coboară la râu ca să se scalde, găseşte copilul şi recunoaşte în el pe unul dintre fiii evreilor. La sugestia surorii, este chemată o doică, dintre evreice, ca să alăpteze copilul, iar acest prim cerc narativ se închide atunci când scribul biblic mărturiseşte că doica aleasă de fiica lui Faraon este chiar mama care a pus la cale întregul scenariu ritualic al abandonului acvatic şi regăsirii. După înţărcare, copilul este adus de doică la fiica lui Faraon, care îi pune numele Moise – „Din apă l-am scos!“ – şi îl creşte ca pe un fiu. Urmează scena uciderii egipteanului care bate pe unul dintre evrei, sancţionarea vărsării de sânge de către un alt

Poeţii, vv. 10-69, pp. 370-373; S. XXVIII / *Povestea*, vv. 1-45, pp. 392-397; S. XLIII / *Ornamente*, vv. 45-56, p. 509; S. LXXIX / *Culegătorii*, vv. 15-35, pp. 628-629.

evreu şi ostracizarea lui Moise, exilul în țara Madian, căsătoria cu Sefora, fiica preotului Raguel-Ietro, naşterea celor doi fii, Gherşon şi Eliezer[5].

În narațiunea sa, scribul qur‘anic optează pentru o redare discontinuă a evenimentelor, de vreme ce revelația muhammedană se dezvăluie şi ca rememorare a revelației biblice. Sura XX / *Ta Ha*, vv. 9-50, deschide „povestea lui Moise“ cu scena rugului aprins, care culminează cu enunțarea *tawhid*-ului. La porunca lui Dumnezeu, Moise îşi aruncă toiagul, care se preschimbă într-un şarpe ce alunecă pe suprafața pământului. Mâna lui Moise, apăsată pe subsuoară, devine albă, fără nici o vătămare din partea puterilor răului. Sunt anunțate astfel semnele prin care va fi pedepsit Faraon, a cărui inimă a fost întărită de cerbicie. Moise îi adresează lui Dumnezeu rugămintea de a-l vindeca de meteahna bâlbâielii, de a „desface nodul“ de pe limba sa, şi de a-i acorda lui Aaron harul de împreună-lucrător. Dumnezeu îi împlineşte rugămintea şi invocă împrejurările din trecut în care Moise s-a bucurat de grație divină: „A mai fost o dată când Noi ți-am acordat favoarea Noastră, când Noi am revelat ceea ce a fost de revelat către mama ta: «Aruncă-l în corabie şi aruncă-l în râu şi lasă râul să-l arunce pe țărm! Un duşman de-al Meu şi de-al lui îl va lua.» Şi am pus asupra ta dragoste de la mine şi putința de a fi format în privirea Mea, atunci când sora ta a venit spunând: «Să duc veste despre tine către cineva care să aibă grijă de el?» Astfel încât Noi te-am întors pe tine mamei tale, pentru ca ea să se bucure şi să nu mai fie îndurerată. Apoi tu ai ucis un suflet viu şi Noi te-am eliberat pe tine de suferință şi te-am încercat cu multe încercări. Mulți ani ai avut reşedința în sânul poporului din Midian, iar mai târziu ai venit încoace, Moise, aşa cum a fost hotărât.“[6] Narațiunea despre anii

---

5 *Cf. Ieşirea*, 2, 1-25. Citatele biblice şi evanghelice, conţinute în text, au fost preluate după *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

6 *Cf. Qur‘an*, Arberry, *op. cit.*, pp. 311-313.

de copilărie şi de tinereţe ai lui Moise este reluată, mai amplu, în Sura XXVIII / *Povestirea*, vv. 1-44. Primele versete descriu fărădelegile săvârşite de Faraon şi de Haman în ţara Egiptului. Mama lui Moise primeşte revelaţia divină: „Alăptează-l, iar apoi, atunci când te temi pentru el, aruncă-l în mare şi să nu mai fii nici temătoare, nici îndurerată, pentru că Noi îl vom întoarce la tine şi îl vom alege drept unul dintre mesageri." Deşi slujitorii lui Faraon identifică în copil un pericol potenţial, soţia lui Faraon se opune uciderii sale şi optează pentru „alinarea" sau „profitul" de a-l creşte ca pe un fiu. Sora noului-născut priveşte de departe şi o recomandă drept doică pe mama copilului, iar Dumnezeu împlineşte făgăduinţa de a-l întoarce pe fiu în braţele ei. Ajuns bărbat tânăr, Moise intră în cetate şi îşi ucide duşmanul, dar înţelege imediat că a păcătuit şi cere iertare lui Dumnezeu, iertare pe care Atoateiertătorul şi Atoatecompătimitorul i-o acordă. A doua zi, atunci când este pe punctul de a ucide un alt duşman, acesta îl recunoaşte şi îi reaminteşte crima săvârşită în ziua precedentă. De teama autorităţilor, Moise se autoexilează în Midian: urmează căsătoria cu femeia midianită şi tocmirea ca slujitor în casa tatălui acesteia pe o perioadă de opt sau zece ani. Rugul aprins. Toiagul aruncat se preschimbă în şarpe. Mâna albă, fără urmă de rău. Aaron. Semnele lui Dumnezeu, arătate prin Moise, împotriva lui Faraon[7].

Scrierea biblică şi scrierea qur'anică a „poveştii lui Moise" sunt dublate de o rescriere în textul *Mathnawi*-ului lui Jalal-ud-din Rumi[8]. Lui Faraon i se arată, în vis, venirea pe lume a lui Moise, care va aduce distrugere atât asupra lui Faraon, cât şi asupra regatului său. El îi întreabă pe astrologii, magicienii şi oneiromanţii de la curtea sa cum poate fi anihilată prevestirea

7 *Cf. Qur'an*, Arberry, *op. cit.*, pp. 392-396.

8 *Cf*. Jalal-ud-din RUMI, *The Mathnawi of Jalálu'ddín Rúmi* (*Mathnawi*), trad. R. A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Cambridge, 1990, III, vv. 840-975 şi IV, vv. 2330-2335, pp. 49-56, p. 401 – se menţionează uciderea egipteanului şi masacrul inocenţilor.

de rău augur înscrisă pe tablele visului, iar aceştia îl asigură că vor pune ceva la cale pentru a „prăda“ naşterea lui Moise, asemenea briganzilor. Ei îl sfătuiesc pe Faraon ca în zorii zilei care precede noaptea menită împreunării trupeşti dintre părinţii pruncului, anunţată de horoscop, să poruncească slujitorilor să-i scoată tronul pe *maydan* şi să proclame: „Fiţi bineveniţi, israeliţilor! Regele vă cheamă pentru a-şi dezveli faţa dinaintea ochilor voştri şi pentru a vă dărui binefacerea sa, în nădejdea răsplătirii divine.“ După ce evreii de parte bărbătească s-au adunat, Faraon şi-a arătat chipul şi i-a rugat ca, în semn de supunere, să-şi petreacă noaptea pe *maydan*. După lăsarea întunericului, regele se întoarce bucuros în oraş, gândindu-se că evreii vor petrece departe de soţiile lor noaptea în care urma să aibă loc concepţia fiinţei din vis. ‘Imran, vistiernicul său evreu, l-a însoţit însă în oraş, drept pentru care Faraon îi porunceşte să doarmă pe prag, să nu se întindă împreună cu soţia sa. ‘Imran promite că nu va intra la ea, se culcă pe prag, dar la miezul nopţii soţia sa se întinde lângă el şi incandescenţa erotică nutrită de amnarul şi cremenea sau „focul şi bumbacul“ celor două trupuri se produce: *Concubuit cum ea et depositum semen tradidit*. ‘Imran o roagă pe femeie să păstreze în cea mai mare taină faptul că pântecele ei a prins rod. Strigătele puternice care se aud din direcţia *maydan*-ului îl trezesc pe rege, care petrece o noapte de chin lăuntric, presimţiri negre şi insomnie, în timp ce steaua lui Moise străluceşte pe cer: „Atunci când un profet prinde viaţă în pântecele matern, steaua sa se arată pe cer.“ A doua zi, astrologii îşi smulg părul şi bărbile, îşi varsă ţărână peste creştete, se înfăţişează dinaintea lui Faraon cu capetele descoperite, cu veşmintele sfâşiate, cu vocile sugrumate de lamentaţii, asemenea celor care jelesc. Ei solicită iertarea în numele neputinţei voinţei omeneşti de a acţiona împotriva voinţei lui Dumnezeu: „Mâna predestinării Sale ne-a întemniţat. (...) Pe durata nopţii, steaua acelui băiat a luminat cu putere firmamentul, spre consternarea noastră. Steaua acelui profet s-a înălţat pe bolta cerului, iar

ochii noştri, tânguindu-se, au început să verse steluțe asemenea unor lacrimi scânteietoare.“ Pentru a se apăra de lama de oțel a mâniei regale, astrologii promit că vor observa cu atenție rotațiile şi revoluțiile cerului şi că nu vor lăsa să le scape ziua menită naşterii acelui copil. Însă atunci când „figura pictată“ (omul creat) se luptă față către față cu „Pictorul“ (Creatorul), el nu face decât să se şteargă pe sine de pe pânză... După nouă luni, Faraon le porunceşte tuturor femeilor israelite cărora li se născuseră copii de parte bărbătească în luna precedentă să se adune pe *maydan*, împreună cu fiii lor, pentru a primi daruri, haine de onoare şi mitre aurite. Nevinovate şi încrezătoare, femeile se supun poruncii, dar, o dată ajunse la locul promisei milostiviri regale, sunt înconjurate de gărzi. Ofițerii le smulg din brațe pruncii şi îi decapitează, argumentându-şi gestul printr-un enunț impersonal, golit de umanitate, nimic altceva decât un ecou al logicii încărcate de cruzime a tiranilor care înaintează ineluctabil pe calea damnării: „Aceasta este o măsură de precauție, pentru ca duşmanul regelui să nu crească, pentru ca dezordinea în regat să nu sporească.“ Deoarece născătoarea fiului stelei nu s-a dus la *maydan*, gărzile sunt trimise la casa lui ‘Imran. Ascuns în cuptor, Moise nu este vătămat de foc, de vreme ce Atoatecunoscătorul îi revelează mamei că băiatul ei face parte din seminția „prietenului lui Dumnezeu“, Abraham. Atunci când gărzile se întorc, la îndemnul informatorilor, Dumnezeu îi revelează femeii refugiul acvatic: „Aruncă-l în apă, păstrează-ți fața întru nădejde şi nu-ți smulge părul! Aruncă-l în Nil şi pune-ți credința în mine: îl voi aduce la tine cu chipul fericit!“ În felul acesta, dragonul care a ucis sute de mii de copii în afară, a rămas neputincios în fața copilului care se afla înăuntru (în casă), al cărui toiag, aruncat la pământ, era menit să se preschimbe într-un şarpe care avea să devoreze dragonul, cu ajutorul lui Dumnezeu: „Atotputernicul este o mare fără margini sau maluri, față de care toate mările nu sunt decât asemenea unui torent.“ Rumi îşi concluzionează apologul prin

afirmarea identității dintre Faraon şi orice om a cărui existență religioasă nu a înflorit într-una dintre grădinile paradiziace ale desăvârşirii, ale cărui patimi amenință să-i ruineze ființa atât în lumea văzută, cât şi în împărăția nevăzutului, prin tirania sinelui senzual.

„Povestea lui Moise“, *rescrisă* de Rumi, se metamorfozează spectaculos într-un roman mistic de sorginte Sufi, care păstrează în fundal revelațiile inițiale, *scrise* de mesagerul biblic (Moise)[9] şi de mesagerul qur‘anic (Muhammad). Fragmentul din *Mathnawi,* invocat mai sus, foloseşte două teme de importanță majoră, care nu fac parte nici din tradiția biblică, nici din tradiția qur‘anică: supernova care anunță concepția sau naşterea profetului, masacrul inocenților. Atunci când le integrează în narațiunea sa, Rumi nu face nici rescriere biblică, nici rescriere qur‘anică, ci... rescriere evanghelică, în conformitate cu *Matei*, 2, 1-23: „Unde este regele iudeilor, Cel ce S-a născut? Căci am văzut la răsărit steaua Lui şi am venit să ne închinăm Lui. (...) Iar ei, ascultînd pe rege, au plecat şi iată, steaua pe care o văzuseră la răsărit mergea înaintea lor, pînă ce a venit şi a stat deasupra, unde era Pruncul. Şi văzînd ei steaua, s-au bucurat cu bucurie mare foarte. (...) Iar cînd Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mîniat foarte şi, trimițînd, a ucis pe toți pruncii care erau în Betleem şi în toate hotarele lui, de doi ani şi mai în jos, după timpul pe care îl aflase de la magi.“ Prin această suprapunere de planuri narative, în *Mathnawi*, Moise se dezvăluie drept alter-ego al lui Iisus din Nazaret, iar Faraon, drept alter-ego al lui Irod cel Mare.

Rumi tinde să realizeze o sinteză a tradiției abrahamice cu privire la venirea Proorocului şi la venirea lui Mesia, fapt pentru care, fără excepție, ori de câte ori Iisus este menționat în textul *Mathnawi*-ului, el este recunoscut ca Mesia. Această

9 *Cf.* D. C. SIMPSON, *Pentateuchal Criticism*, Oxford University Press, Oxford & London, 1924, p 65; scena ascunderii lui Moise în cuptor trimite la *Daniel*, 3, 11-33 şi la *Cîntarea celor trei tineri*.

poziție concordă cu tradiția sunnită, care consideră că Iisus este singurul *Mahdi* legitim, şi cu principiile teologiei lui Niffari (sec. IV/X), unul dintre iluştrii predecesori ai lui Rumi[10].

Într-o lume însângerată de paradoxul războaielor pentru credință, *Mawlana* Rumi a propovăduit adevărul conturat de cele trei ipostaze ale scrierii şi rescrierii revelației, grație căruia vasele tuturor religiilor se varsă în marea fără hotare a unei singure religii: „De vreme ce Obiectul preaslăvirii Însuşi nu este decât Unul, din acest punct de vedere toate religiile sunt o singură religie. Trebuie să ştiți că fiecare preaslăvire aparține Luminii lui Dumnezeu şi este doar împrumutată formelor şi ființelor create (pentru ca, la rândul lor, acestea să o dăruiască Luminii lui Dumnezeu). Cum ar putea oamenii să preaslăvească pe altcineva decât pe El, Cel care singur are dreptul de a fi preaslăvit?“[11] Această teologie unificatoare, mai intimă ființei adamice decât „vena jugulară“, după cum statuează un celebru *hadith*, se revelează printr-o serie de metafore şi simboluri care inițiază o transmutare spirituală a traiului de fiecare zi menit cărturarilor, pelerinilor şi tuturor celor care „în sudoarea feței îşi mănîncă pîinea, pînă se întorc din pămîntul din care sînt luați“[12], cu nădejdea că eforturile lor vor fi răsplătite prin beatitudinea împărăției nevăzutului: „Deşi sunt o sută de cărți religioase, înțelesul lor este conținut într-un singur capitol: o sută de regiuni diferite ale pământului caută un singur loc de închinăciune. Toate aceste drumuri sfârşesc într-o singură Casă: toate aceste mii de spice de grâu provin dintr-o singură Sământă.“[13] Această perspectivă asupra sacrului concordă cu crezul formulat de *Ikhwan Al-Safa*, „frații sincerității“ din Basra (cca. 369/980): „Omul ideal, desăvârşit din punct de vedere

10 *Cf. P.* NWYIA, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, El-Machreq, Beyrouth, 1970, pp. 401-402.

11 *Cf.* Jalal-ud-din RUMI, *Mathnawi*, III, vv 2123-2126, vol. IV, *op. cit.*, p 118.

12 *Cf. Facerea*, 3, 19.

13 *Cf.* Jalal-ud-din RUMI, *Mathnawi*, VI, vv 3667-3668, vol. VI, *op. cit.*, p. 460.

moral, trebuie să fie de obârşie persană răsăriteană, arab în credinţă, de educaţie irakiană, evreu întru puterea de pătrundere a minţii, un ucenic al lui Iisus, Mesia, în privinţa conduitei, la fel de pios ca un călugăr grec, un grec în practicarea ştiinţelor individuale, un indian în interpretarea tuturor misterelor, dar mai presus de toate, un Sufi în întreaga sa viaţă spirituală.“[14]

Cuvântul lui Dumnezeu se comunică în sistemul vascular al familiei omeneşti prin *scala paradisi* alcătuită din formulările şi reformulările succesive, concomitente, ale mesajelor primite, purtate şi împărtăşite de mesageri: treapta primirii revelaţiei divine, treapta scrierii revelaţiei, treapta rescrierii scrierii, treapta rescrierii rescrierii... Moise, pacea fie cu el!, a văzut un derviş care îşi îngropase trupul în nisip, pentru a-şi ascunde nuditatea[15]... Această poveste nu are sfârşit.

---

14 *Cf.* Muhy-d-din Ibn AL-ARABI, *The Seals of Wisdom / Fusus Al-Hikam*, ed. by Raghavan Iyer, Concord Grove Press, Santa Barbara, 1983, p 7.

15 *Cf.* Muslih-ud-din Saadi SHIRAZI, *Le Jardin de roses / Gulistan*, trad. Omar Ali Shah, Albin Michel, Paris, 1991, III, 15, p. 122.

CONJUGĂRILE LIZIBILULUI: MEMORIE ŞI TRADUCERE

Paul MARINESCU

In phenomenological hermeneutics, the notion of memory remains a problematical one, due to its paradoxical absence from the philosophical approaches of Heidegger and Gadamer. The aim of this paper is to question this significant absence and to rethink this very notion in the light of the Ricœurian philosophy. Thus, we put forward an analysis of the relation between memory and translation, such as it appears in Ricœur's latest works. Our line of inquiry leads us by way of elucidating this relation according to these three structures (absence/presence, fidelity/betrayal, otherness/identity) to a phenomenology of „readability" (a median category between the visible and the invisible, between body and text).

Intuiţia care a condus cercetarea de faţă provine dintr-o experienţă pe care o cunoaştem cu toţii: experienţa reamintirii a ceva care a căzut de mult în uitare. Avem impresia – atunci când amintirea reapare în memorie – unei întâlniri fericite cu un străin faţă de care nutrim un sentiment straniu, în care se amestecă, într-un echilibru sensibil, familiaritatea şi distanţa, ospitalitatea şi suspiciunea. Ce se întâmplă cu adevărat în acest caz: în ce mod o amintire din copilăria mea, de exemplu, ajunge să îmi aparţină, să mă numească, să facă parte din tezaurul activ al vieţii mele, al istoriei mele? Într-un cuvânt, cum ajunge o amintire, de care mă despart zeci de ani, să îmi vorbească, să se facă auzită şi înţeleasă? Nu are loc, între mine şi amintirea de demult, un proces hermeneutic secret? Apariţia amintirii nu este dublată de o traducere? Chiar dacă este vorba de o traducere intralinguală, este evident că apariţia ca atare a amintirii nu este posibilă decât în măsura în care aproprierea

amintirii a avut caracterul unei traduceri, unei transpuneri a acesteia în identitatea mea în care eu mă recunosc *acum*. Prin urmare, lărgind sfera problemei, ne putem pune întrebarea: care este natura acestui raport dintre memorie şi traducere?

Vom încerca să răspundem la această întrebare, alegând drept cadru de discuție fenomenologia hermeneutică; în acest spațiu semantic, ne confruntăm, într-o primă etapă, cu o absență suspectă a problematicii memoriei din tematica operelor majore ale acestei orientări filozofice: *Ființă şi timp* a lui Heidegger şi *Adevăr şi metodă* a lui Gadamer, absență motivată îndeosebi prin apartenența memoriei la tradiția filozofiei subiectului. Într-o a doua etapă, vom cerceta, printr-o lectură a ultimelor lucrări ale lui Ricœur consacrate memoriei şi respectiv traducerii, în ce modalitate este posibilă recuperarea problematicii memoriei la nivelul unei hermeneutici filozofice, şi anume gândind-o prin raportare la un fenomen aparent neînrudit, dar în mod esențial hermeneutic, traducerea. Vom schița, prin urmare, o variantă de recuperare a acestei probleme, construită în funcție de trei structuri binare care articulează raportul dintre memorie şi traducere: absență / prezență, fidelitate / trădare, alteritate / identitate. Intenția care susține aceste analize este aceea de a gândi posibilitatea unei *fenomenologii a lizibilului*, înțelegând prin aceasta o fenomenologie (prin excelență hermeneutică) a categoriei mijlocitoare între vizibil şi invizibil, între corp şi text; pentru că lizibilul se constituie prin raportul dintre urma corticală (memorie) şi urma scripturală (traducere), pentru că lizibilul dă seama de această înrudire fundamentală dintre corpul pe care îl trăim şi corpul literei pe care îl citim, pentru că *lizibilul* numeşte dimensiunea esențială, dar niciodată originară, care ne traversează, ne poartă şi ne modifică viața: lumea ca text *şi* textul ca lume.

1. Figurile memoriei: identitate şi adevăr

Hermeneutica filozofică păstrează memoria în acel spaţiu de carantină rezervat filozofiilor subiectului, alături de alte concepte precum *cogito*, subiect, conştiinţă. Cu toate acestea şi în ciuda absenţei memoriei din registrul clasic al temelor abordate de hermeneutica filozofică heideggeriană din *Fiinţă şi timp* şi de cea gadameriană din *Adevăr şi metodă*, se poate vorbi de o semantică subterană, iradiantă, a acestei problematici care traversează şi susţine fie analiza fenomenelor corelative memoriei – cum ar fi uitarea – fie configurarea unor noi spaţii semantice, cum ar fi cele ale conceptelor de *destrucţie* sau de *distanţă temporală*.

În primul rând, memoria este una din marile absenţe din *Fiinţă şi timp*; doar într-un singur paragraf[1], Heidegger discută fugitiv despre amintire, într-un sens care o apropie de procesul interiorizării. Totuşi, această carte reprezintă, potrivit chiar interpretării lui Heidegger, „prima încercare de a gândi fiinţa însăşi, încercare ce porneşte de la experienţa fundamentală a căderii în uitare a fiinţei”[2]. Asistăm, prin urmare, la o absenţa semnificativă a memoriei din problematica sensului fiinţei; pentru că nu se poate întreprinde o analiză a acestui fenomen fundamental sub semnul căruia stă întreaga istorie occidentală a filozofiei fără a trimite, în mod indirect, la memorie. Chiar dacă Heidegger vizează un nivel mai profund al uitării, care precede şi face posibile uitarea psihologică şi cea istorică – şi anume

1 *Cf*. M. HEIDEGGER, *Fiinţă şi timp*, trad. rom. G. Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 449 [339]: „Aşa cum aşteptarea este posibilă abia pe temeiul expectativei, tot aşa *amintirea* este posibilă pe temeiul uitării, *iar nu invers*; căci în modul uitării, trecutul esenţial «deschide» în chip primordial acel orizont în care, pătrunzând, *Dasein*-ul pierdut în «exterioritatea» lucrului de care el se preocupă îşi poate aminti“.

2 *Cf*. M. HEIDEGGER, *Parmenide*, trad. rom. B. Mincă şi S. Lavric, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 60.

uitarea ontologică (ce deschide o dimensiune determinată de structuri precum orbirea, rătăcirea, căderea din perplexitate), chiar dacă uitarea a dobândit, în urma statutului său ontologic, un nou raport de complementaritate cu întrebarea şi cu destrucţia, memoria este încă prezentă subteran, sub măştile conceptelor de integralitate, reluare, repetiţie, care numesc structurile noului fenomen corelativ al uitării: întrebarea. Altfel spus, Heidegger nu opune uitării sensului fiinţei memoria *Dasein*-ului, ci întrebarea care se realizează în mod esenţial ca destrucţie; această precauţie nu împiedică însă faptul ca memoria să fie „la lucru" în configurarea sensurilor destrucţiei. Pentru că o destrucţie istorică a ontologiei este posibilă doar în măsura în care tradiţia are un caracter memorial. Sub exerciţiul unei destrucţii care provine din trezirea radicală a *Dasein*-ului, istoria sau tradiţia nu poate fi definită asemeni unui orizont nedefinit, ci ca un trecut memorial care cade sub interogaţie. În hermeneutica heideggeriană, memoria, la un nivel profund ontologic, îmbracă forma întrebării-destrucţie.

Absenţa memoriei din tematica lucrării *Adevăr şi memorie* a lui Gadamer este cu atât mai paradoxală, deci mai *semnificativă*, cu cât opera sa este consacrată în mod special analizei istoricităţii noastre. Ca şi în cazul lui Heidegger, memoria nu apare decât în mod indirect, putând fi ghicită în oglinda fenomenului său corelativ – uitarea. Numai că, de această dată, uitarea – situată la acelaşi nivel profund ontologic – nu vizează sensul fiinţei, ci o anumită inteligibilitate a limbajului, poate chiar natura sa proprie. Uitarea constă, de fapt, într-o reducţie – a fiinţei limbajului la funcţia sa instrumentală; iar responsabilă pentru această uitare este întreaga tradiţie filozofică (începând cu dialogul *Cratylos* al lui Platon şi sfârşind cu Hegel)[3], singura excepţie constituind-o teoria augustiniană a Cuvântului ca Eveniment pur, a identităţii dintre gândire şi limbajul interior. Hermeneutica filozofică este

3 *Cf*. H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke* 1, *Hermenutik* I, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, pp. 422-432.

confruntată cu o situaţie-sarcină: sesizând uitarea în mediul căreia se desfăşoară tradiţia filozofică, ea îşi asumă sarcina de a trezi sensul autentic al limbajului; de aceea, tot travaliul hermeneutic condus asupra tradiţiei poartă, cu voia sau fără voia lui Gadamer, amprenta unei *ars memoriae*. La capătul acestei experienţe, hermeneutica speră să regăsească adevărul sub forma sensului autentic, al originarului. Pentru Gadamer, uitarea nu mai are ca obiect amintirea sau trecutul, ci originarul, sensul autentic, adevărul; uitarea funcţionează asemeni unui cod ideologic care travesteşte caracterul evenimenţial al limbii într-o accepţiune care pune accentul pe funcţia instrumentală a limbajului. De aceea, exerciţiul hermeneutic, îndreptat împotriva uitării, trebuie să conţină, tacit, caracteristicile unei memorii exersate şi să aibă ca scop restabilirea adevărului-originar.

În urma acestei survolări, am putea conchide că hermeneutica filozofică heideggeriană şi gadameriană sunt, în ceea ce priveşte problematica memoriei, expresia a două tendinţe aparent contradictorii: pe de o parte, este respins cadrul teoretic tradiţional în care apărea tema memoriei, în special din cauza conexiunii dintre memorie şi identitatea personală. *Dasein*-ul nu mai poate fi cuprins în limitele înguste ale unei teorii a subiectului care pune accentul – pentru a folosi un termen ricœurian şi pentru a anticipa analiza care urmează – asupra idem-identităţii, a trăsăturilor care rămân neschimbate de-a lungul timpului. Pe de altă parte, experienţa hermeneutică, ce are ca eveniment declanşator sesizarea uitării în care a căzut gândirea occidentală, nu poate fi gândită în absenţa unui travaliu al memoriei – chiar dacă acesta va fi deghizat ca întrebare – destrucţie (la Heidegger) sau ca analiză a conştiinţei istoriei efectelor (la Gadamer) travaliu al memoriei care are drept ţintă adevărul, originaritatea.

Prin urmare, odată cu hermeneutica filozofică, Memoria dezvăluie un chip bifrontal, format din figura Identităţii (personale) şi figura Adevărului. Sub semnul Identităţii, stă o

tradiție pentru care memoria vorbeşte în termenii interiorității, a capacității constitutive, a imanenței caracterului; iar sub semnul Adevărului se constituie o paradigmă de gândire care privilegiază deschiderea *Dasein*-ului, acordă temporalității funcții hermeneutice şi opune imanenței caracterului devansarea. În acest punct de tensiune, putem începe analiza problematicii memoriei în hermeneutica filozofică ricœuriană, încercând să aflăm dacă este posibilă o reconciliere între cele două tendințe aparent contradictorii.

2. Capacitatea de a-şi aminti, capacitatea de a traduce

În ultima sa carte – *Parcurs al recunoaşterii*[4] – poziția lui Ricœur în ceea ce priveşte problematica memoriei poate fi considerată drept o decizie în favoarea situării memoriei în paradigma Identității, mai precis a idem-identității. În cea de-a doua parte a cărții, dedicată aspectului reflexiv al recunoaşterii, memoria se numără, alături de „a putea spune", „a putea acționa", „a putea povesti", printre capacitățile esențiale ale lui *homo capax* – ale „omului care acționează şi suferă". Interesant este faptul că, în această fenomenologie a omului capabil, memoria este analizată prin raportare la promisiune, care, încă din anii 90, în *Sinele ca un altul*[5], numea ipse-identitatea, altfel spus o identitate a cărei caracteristică nu este permanența, nucleul imuabil de trăsături, ci, aproape paradoxal, diferența, schimbarea. Promisiunea atestă o identitate menținută în ciuda circumstanțelor, de-a lungul unei vieți care este supusă schimbărilor, alegerilor şi pozițiilor diferite. Promițând ceva, locutorul se angajează într-o acțiune viitoare, care presupune faptul că, în fața sinelui şi față de celălalt, el va menține acest angajament. Acestui fenomen şi acestui tip de identitate,

4 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2005.

5 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

Ricœur îi opune memoria şi idem-identitatea: „(...) în momentul efectuării lor, memoria şi promisiunea se situează în mod diferit în dialectica dintre acelaşi (*mêmeté*) şi ipseitate (*ipséité*), aceste două valori constitutive ale identităţii personale: cu memoria, accentul cade în mod principal asupra aceluiaş-ului (*la mêmeté*), fără însă ca o caracteristică a identităţii prin ipseitate să fie total absentă; cu promisiunea, preponderenţa ipseităţii este atât de importantă, încât promisiunea este cu bună ştiinţă invocată drept paradigmă a ipseităţii."[6]

Ne aflăm, prin urmare, în faţa unei decizii: memoria, potrivit fenomenologiei omului capabil şi la nivelul parcursului recunoaşterii de sine, numeşte idem-identitatea, fiind aşezată astfel sub semnul figurii Identităţii personale, la polul opus paradigmei Adevărului. De-a lungul analizei care urmează traseul bine cunoscut ricœurian – de la momentul obiectual al memoriei (de ce îmi aduc aminte), la cel reflexiv (cine îşi aduce aminte) – memoria îşi precizează sensurile. De la simpla amintire, la procesul amintirii, până la momentul bergsonian al recunoaşterii imaginilor, care coincide cu recunoaşterea de sine[7], toate aceste etape reprezintă momentele constitutive ale idem-identităţii: este vorba aici de memoria care conservă, care păstrează urmele, care concentrează, dar şi depliază interioritatea.

Numai că această interpretare a memoriei în cheia identităţii se îndepărtează, după părerea noastră, de intenţiile analizei memoriei din cartea care a precedat *Parcursul recunoaşterii*, şi anume *Memoria, istoria, uitarea*[8]. În acest caz, problematica declarată a lui Ricœur este cea a reprezentării trecutului. Interogaţia ce susţine analiza reprezentării trecutului se poartă

6 *Cf.* P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.,* pp. 179-180.

7 *Ibidem*, pp. 180-203.

8 P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000 (*Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, trad. rom. I. Gyurcsik şi M. Gyurcsik, Timişoara, 2001).

asupra posibilității de transformare a certitudinii trecutului – al cărei unic depozitar este memoria – în adevărul istoriei. În jurul acestui transfer de la fidelitatea sau veracitatea memoriei, la adevărul obiectiv al ştiinței istoriei, se construieşte un demers al cărui prin pas este fenomenologia memoriei. În proiectul de adevăr al istoriei propus de Ricœur, rolul unei astfel de abordări fenomenologice este de a pregăti o pledoarie pentru memorie ca matrice a istoriei. Ființa trecutului, obiectul privilegiat al istoriei, nu poate fi accesibilă într-un plus de obiectivitate decât prin intermediul unei analize eidetice a memoriei. Pentru că „memoria are ca obiect numai trecutul"[9]. Calea adevărului în istorie, traversând spațiul memoriei, dobândeşte greutatea caracterului veritativ al acesteia.

Schimbarea registrului este evidentă: memoria este gândită în paradigma Adevărului; chiar dacă nu este vorba, ca la Heidegger sau la Gadamer, de un adevăr care să trimită la starea de deschidere, la originar, la fuziunea Cuvântului şi evenimentului, memoria este judecată luând în considerare pretențiile sale veritative. Ambiția de fidelitate la care se rezumă funcția veritativă a memoriei este confruntată fie la un nivel cognitiv, cu vecinătatea periculoasă a imaginarului, fie la un nivel pragmatic, cu abuzurile specifice memoriei exersate (cum ar fi excesul sau penuria de memorie). Iar la capătul acestui traseu sinuos al fidelității, se află unicul miracol al memoriei, după cum spune Ricœur, şi anume recunoaşterea.

Cele două lecturi ricœuriene ale memoriei poartă marca tensiunii dintre cele două direcții de sens aparent contrare care caracterizează spațiul semantic al acestui fenomen: pe de o parte, este privilegiată accepția memoriei ca o cale de acces la un adevăr pentru care, odată depusă mărturie, nu îmi mai aparține, transcende granițele înguste ale istoriei personale, pentru a fi redat/integrat adevărului istoriei; de cealaltă parte, este subliniat rolul memoriei în determinarea idem-identității,

9 *Cf.* ARISTOTEL, *Parva Naturalia*, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 49.

a nucleului care prinde formă prin excluderea alterităţii şi prin circumscrierea vestigiului strict personal de amintiri.

Această tensiune constituie şi punctul de pornire al interogaţiilor noastre: oare nu se poate găsi o modalitate de a gândi memoria astfel încât adevărul memoriei să conducă la identitatea personală, iar identitatea să fie expresia fidelă a acestui tip de adevăr situat dincolo de categoriile epistemice ale coerenţei sau adecvării? Cum poate fi citită memoria astfel încât în textura ei să poată fi lizibile straturile suprapuse ale adevărului şi identităţii? În cazul lui Heidegger, acest compromis era atins printr-o metamorfoză a memoriei în exerciţiul întrebării-destrucţie. În dubla sa calitate de act memorial şi de mod de a fi al *Dasein*-ului, destrucţia aduce în prezenţă absenţa trecutului, funcţionând asemeni unui revelator fotografic care developează în clar-obscuritatea deschiderii *Dasein*-ului impresiile sau urmele veritabile ale sensului fiinţei de-a lungul filmului istoriei şi tradiţiei. Însă, în cazul lui Ricœur, întrebarea se pune cu atât mai pregnant cu cât nu mai avem de-a face cu deghizări ale memoriei, ci cu fenomenul propriu-zis, analizat din diverse perspective. Prin urmare, poate fi adusă memoria să vorbească limbajul comun al identităţii şi adevărului originar? Nu poate fi schimbată sentinţa lui Ricœur din *Parcursul recunoaşterii* prin care atribuia memoriei caracterul idem-identităţii? Oare fidelitatea memoriei, de care era vorba în *Memoria, Istoria, Uitarea*, nu se poate dovedi o cale către ipse-identitate, fidelitatea ei fiind astfel înscrisă în sfera atestaţiei[10] – categoria aletică prin excelenţă a hermeneuticii sinelui? Altfel spus, în ce măsură putem da seama de faptul că *prin* şi *în* memorie,

---

10 *Cf.* P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 350: „Mais, si par tous ces traits la dimension aléthique (veritative) de l'attestation s'inscrit bien dans le prolongement de l'être-vrai aristotélicien, l'attestation garde à son égard quelque chose de spécifique, du seul fait que ce dont elle dit l'être-vrai, c'est le soi; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l'action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l'action".

alteritatea este la lucru în constituirea fondului meu intim, că fidelitatea memoriei nu aparţine registrului epistemologic clasic al adevărului corespondenţă, ci presupune un travaliu hermeneutic propriu-zis, care o înscrie în sfera atestației – „a asigurării de a exista sub modul ipseității"[11]?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, propunem analiza relației dintre memorie şi traducere: în definitiv, este vorba de două procese care presupun atât o dimensiune cognitivă, cât şi una pragmatică; ambele întreţin raporturi ambivalente cu prezenţa sau originalul şi, în ambele cazuri, punctul sensibil îl constituie fidelitatea (a memoriei faţă de trecut, a traducerii faţă de original). Analizând laolaltă memoria şi traducerea nu respectăm vreo sugestie ricœuriană; de aceea, poate şi concluziile lucrării noastre vor contrazice sau nuanța ideile filozofului francez; pe de altă parte, ceea ce a stimulat stabilirea acestei corelații dintre memorie şi traducere a fost şi întrebarea asupra locului cărții *Despre traducere*[12] în economia gândirii ricœuriene. În 2000, Ricœur publică *Memoria, istoria, uitarea*, iar în 2004 apare *Parcursul recunoaşterii*, care reia, aşa cum am văzut, anumite teme din volumul dedicat reprezentării trecutului, cum ar fi memoria, recunoaşterea, uitarea. Între cele două apariții înrudite tematic, se interpune lucrarea *Despre traducere*, fără trimiteri semnificative la memorie sau recunoaştere. Prin urmare, ce spune traducerea despre memorie, uitare sau recunoaştere?

Nota distinctivă a cărții *Despre traducere* constă în aplicarea psihanalizei freudiene la ceea ce s-ar putea numi traductologie. În lumina unor concepte operatorii precum „travaliu de amintire" sau „travaliu de doliu"[13], acest proces prin excelență hermeneutic,

11 *Ibidem*, p. 351.

12 *Cf.* P. RICŒUR, *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004; (*Despre traducere*, trad. rom. Magda Jeanrenaud, Polirom, Iaşi, 2005).

13 În traducerea Magdei Jeanrenaud, conceptele „travail du deuil" şi „travail du souvenir" sunt traduse prin „lucrare a doliului" şi „lucrare a amintirii"; a se vedea şi argumentul său din prefața pe care o semnează: „Traducerea filozofiei, filozofia traducerii", *op. cit.*, pp. 25-27. Numai că

prezent atât la nivel intralingual, cât şi îndeosebi interlingual, dobândeşte noi semnificaţii. În paradoxul care domină, de la Schleiermacher încoace, practica şi teoria traducerii, şi anume conflictul dintre imperativele „a aduce cititorul la nivelul autorului“ şi „a aduce autorul la nivelul cititorului“[14], Ricœur deosebeşte prezenţa activă a travaliului amintirii şi cel al doliului. Primul lucrează la nivelul aşa zis epistemologic al traducerii: de fapt, traducerea se confruntă cu rezistenţe venite din partea cititorului sau limbii străine, tot aşa cum un pacient se opune să facă prezente conflictele inconştiente pe calea reminiscenţei. Autosuficienţa şi refuzul medierii alterităţii sau prezumţiile de intraductibilitate sunt câteva din rezistenţele împotriva cărora este îndreptat travaliul amintirii, cu intenţia de a anihila compulsia la repetiţie şi obsesia identicului (pentru că traducerea nu repetă, ci spune *altfel*). La finalul travaliului amintirii, suntem pregătiţi să acceptăm categoria aletică specifică procesului traducerii şi anume „echivalenţa lipsită de adecvare“. Traducerea – iar în acest loc întâlnim poate prima trăsătură avută în comun cu memoria – se judecă în termeni de fidelitate faţă de textul original; singura verificare posibilă a corespondenţei lipsite de adecvare o constituie travaliul retraducerii.

Pe de altă parte, la un nivel ce ar putea ţine de dimensiunea aşa-zis etică a traducerii, Ricœur identifică un travaliu de doliu, care ar putea fi explicat drept imperativul de a renunţa la idealul traducerii perfecte; tot aşa cum în urma pierderii unui obiect iubit, urmează, sub presiunea principiului realităţii, dezlegarea afectivă de acel obiect, în acelaşi mod, traducătorul trebuie să accepte „diferenţa insurmontabilă dintre ceea ce este propriu

argumentul său ignoră încercarea de a omogeniza vocabularul românesc psihanalitic prin traducerea în româneşte a *Vocabularului psihanalizei* al lui J. LAPLANCHE şi J. PONTALIS, Humanitas, Bucureşti, 1994, de către un colectiv reprezentativ de psihanalişti cum ar fi Vasile Dem Zamfirescu, Veronica Şandor.

14 *Cf*. F. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire* (ed. bilingue), Seuil, Paris, 1999, p. 49.

şi ceea ce este străin“, să accepte diferenţa ca pe o leziune narcisică necesară regăsirii, la finalul procesului, a ospitalităţii lingvistice.

În concluzie, „la originea plăcerii de a traduce se află tocmai doliul după traducerea absolută. Plăcerea de a traduce este un câştig atunci când, asociindu-se cu pierderea absolutului limbajului, acceptă să disjungă adecvarea de echivalenţă, echivalenţa fără adecvare. În aceasta constă plăcerea. Mărturisind şi asumând ireductibilitatea perechii alcătuite de propriu şi de străin, traducătorul îşi află recompensa în recunoaşterea statutului dialogic de nedepăşit al actului traducerii ca orizont raţional al dorinţei de a traduce. În ciuda atmosferei crepusculare ce dramatizează sarcina traducătorului, acesta poate cunoaşte plăcerea în ceea ce mi-ar plăcea să numesc „ospitalitatea lingvistică“.[15]

3. Dezicerea prezenţei şi a originalului: memorie şi traducere

La capătul acestei incursiuni în problematica traducerii, vom încerca să analizăm raportul dintre memorie şi traducere în funcţie de trei structuri: absenţă / prezenţă, fidelitate / trădare şi, în sfârşit, alteritate / identitate. Am putea spune că astfel sunt avute în vedere nivelul ontologic, epistemologic şi cel etic al acestui raport; cu o precizare însă: nota comună şi în acelaşi timp subversivă o constituie altceva-ul, altfel-ul, diferitele conjugări ale lui „*autrement*“; pentru că, în definitiv, memoria *şi* traducerea, spun *altfel* prezenţa sau originalul, sfârşind prin a

15 *Cf.* P. RICŒUR, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 19 (*Despre traducere*, *op. cit.*, p. 74; am ales să redăm conceptul de „hospitalité langagière“ prin sintagma „ospitalitate lingvistică“, îndepărtându-ne astfel de versiunea românească propusă de Magda Jeanrenaud de „ospitalitate a limbajului“.

recunoaşte (prin acceptare sau prin refuz) *locul altfel* al alterităţii în ţesătura identităţii sau a limbii materne.

A) Ceea ce ar putea fi reţinut din *Despre traducere* a lui Ricœur relativ la o posibilă relaţie memorie-traducere este faptul că procesul traducerii trebuie să treacă pe la şcoala aspră a travaliului amintirii, care atacă tentaţia traducătorului de a sacraliza limba maternă[16]. În concepţia freudiană, travaliul amintirii constă într-o dezlegare afectivă de anumite reprezentări ale obiectului iubit şi pierdut. Pacientul îşi vizitează locurile dureroase şi nevrotice ale memoriei şi, recunoscându-le în calitatea lor de vestigii, de semne ale unui trecut care îi aparţine şi de care este totuşi despărţit printr-o distanţă temporală, este capabil să-şi reinvestească afectivitatea într-un nou obiect. Ameninţarea continuă la adresa travaliului amintirii o reprezintă compulsia la repetiţie sau refuzul de a-şi aminti trecutul ca trecut, în calitatea sa de absenţă, preferând punerea în scenă a acestuia, simularea prezenţei sale pline şi retrăirea la infinit a raporturilor iluzorii cu acesta. Traducerea cuprinde, în desfăşurarea sa, semnificaţiile travaliului amintirii, pentru că, asemeni memoriei, ea se confruntă cu aporiile absenţei / prezenţei.

În ambele cazuri, prezenţa este *semnificativă* doar ca absenţă: pe de o parte, numai trecutul poate fi obiectul memoriei la nivelul reprezentării, al urmei, memoria fiind astfel împărţită între două tendinţe contrare: a reînvia trecutul, a prezentifica din nou ceea ce a fost prezent şi, în acelaşi timp, a recunoaşte distanţa temporală care o desparte de acesta. Altfel spus, reluând o analiză ricœuriană din *Memoria, istoria, uitarea*, memoria (ca amintire) trimite la două tipuri de alterităţi: cea a *absenţei* (altceva decât prezenţa) şi cea a *anteriorităţii* (altceva decât prezentul)[17]. Pe de altă parte, gândind prezenţa ca sinonim al

16 *Ibidem*, p. 10 (trad. rom. p. 67).

17 *Cf.* P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, Seuil, Paris, 2000, p. 47: „Nous sommes ainsi renvoyés par le phénomène de reconnaissance à l'énigme du souvenir en tant que présence de l'absent antérieurement

maternului, al identității susținute de limba maternă, am putea spune că, la nivelul traducerii, identitatea / limba maternă nu devine semnificativă decât în măsura în care dispare treptat sub impresia limbii străine. „Pulsiunea traducerii“, pentru a adopta conceptul folosit de Antoine Berman[18], are ca punct de plecare refuzul locuirii intime a limbajului propriu.

Am putea spune că memoria şi traducerea sunt două modalități înrudite de locuire a propriului, ingredientul comun constituindu-l *dezlocuirea* care trimite la deschiderea spațiului propriu spre conjugarea cu alteritatea şi, pe de altă parte, ca o consecință a dialecticii cu diferitele înfățişări ale lui „autrement“, la o dezrădăcinare ontologică a propriului, care va fi lipsit de gravitația acordată de prezența şi identitatea maternă (sau, apropriat de terminologia freudiană, de prezența maternă).

Registrul ontologic al memoriei şi traducerii se poartă astfel sub semnul travaliului amintirii sau al acceptării *absenței semnificative a prezenței*. Se obține astfel o perspectivă ontologică aflată la polul opus domeniului repetiției: tot aşa cum marele inamic al travaliului amintirii îl reprezintă, într-o analiză, compulsia la repetiție, tot astfel „*este*“-le memoriei şi traducerii nu cade în sfera repetiției, a identității compulsive. Pentru că memoria şi traducerea reprezintă o provocare la adresa prezenței şi a originalului: ele nu răspund acestora printr-o reprezentare fidelă, printr-o repunere a forței lor semnificative, pentru că nici memoria, nici traducerea nu repetă, ci dimpotrivă *eliberează* sensul „*este*“-lui lor propriu, punând prezența şi

---

rencontré. Et la « chose » reconnue este deux fois autre : comme absente (autre que la présence) et comme antérieure (autre que le présent). Et c'est en tant qu'autre, émanant d'un passé autre, qu'elle est reconnue comme étant la même“.

18 *Cf*. A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Paris, 1995, p. 22: „La pulsion traductrice part toujours du refus de ce que Schleiermacher appelle *das heimliches Wohlbefinden der Sprache* – l'intime bien-être de la langue. La pulsion traduisante pose toujours une *autre* langue comme ontologiquement *supérieure* à la langue propre“.

originalul sub semnul absenței. Tocmai pentru că originalul nu mai este şi, cu toate acestea, el *vorbeşte* o altă limbă în care ceea ce îi era propriu s-a înstrăinat, traducerea are sens; tocmai pentru că prezentul nu mai este, căzând sub semnul lui „a fost" şi pentru că totuşi el „vorbeşte" sub o reprezentare mnemonică ce îi înstrăinează ceea ce îi era propriu, înscriindu-l într-o înlănțuire de semnificații, într-o de-fiecare-dată-altă poveste de viață, tocmai de aceea memoria are sens şi face sens.

B) Strâns înrudit cu travaliul amintirii, care a condus registrul ontologic al memoriei şi al traducerii, este travaliul de doliu, care, întorcându-ne la Ricœur în *Despre traducere*, are ca echivalent în traductologie imperativul de a renunța la idealul traducerii perfecte. Acelaşi travaliu de doliu se regăseşte şi în cazul memoriei: de fapt, travaliul de doliu este singura modalitate de a ajunge la o memorie fericită, calmă, singurul mod de a contracara pericolele melancoliei pentru istorie[19]. Dacă melancolicul refuză să accepte dispariția obiectului iubit, recreându-i prezența în interiorul său – ceea ce s-ar traduce, la nivelul memoriei istorice, prin obsesia comemorărilor, a excesului de memorie –, travaliul doliului reprezintă procesul care conduce, în urma unei dezlegări afective de obiectul iubit şi recunoaşterii dispariției acestuia, la asumarea trecutului şi la reorientarea afectivă în prezent. Prin urmare, la capătul travaliului doliului, putem atinge memoria şi traducerea fericite; altfel spus, memoria şi traducerea ajung la deplina desfăşurare a propriului lor la finalul unui proces care ne pune în stăpânirea unei absențe. Doar asumând dispariția (prezenței, originalului), în *preajma* absenței lor, memoria şi traducerea apar în natura lor proprie.

Ce se poate spune însă, în acest caz, despre statutul veritativ al memoriei şi traducerii, despre pretențiile lor epistemice? Travaliul doliului, care conduce buna desfăşurare a memoriei şi traducerii, ne pune în fața unei absențe. Cum putem judeca

19 *Cf*. P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit*., Seuil, Paris, 2000, pp. 83-97.

adevărul unor procese pentru care nu numai că nu există un referent real, ci referentul îl constituie chiar absența, dispariția graduală a referentului?

În cazul traducerii, consideră Ricœur, nu există un criteriu absolut pentru a determina traducerea adevărată, pentru că acest criteriu l-ar reprezenta „un sens identic“, care ar fi scris undeva între textul de bază şi cel terminal[20]. De aceea, traducerii îi este proprie – drept categorie aletică – echivalența lipsită de adecvare, care nu îşi are fundamentul într-o identitate de sens demonstrabilă. Fidelitatea traducerii se judecă drept o echivalență presupusă, care funcționează până la o nouă retraducere.

Tot despre fidelitate şi bineînțeles de contrariul ei, trădarea, este vorba şi în cazul memoriei: atât abordările cognitive, cât şi cele pragmatice ale memoriei au în vedere caracterul instabil al fidelității memoriei, amenințată fie de învecinarea sa cu imaginația, fie, la nivelul exersării, de diversele abuzuri la care este supusă (memoria manipulată, împiedicată). Şi totuşi, pentru a păstra semnul concesiei sub care Ricœur citeşte problematica memoriei, „nu avem altceva mai bun decât memoria pentru a ne asigura că s-a petrecut ceva înainte ca noi să ne amintim de acest ceva. Să spunem încă de pe acum că nici chiar istoriografia nu va reuşi să înlăture convingerea – luată fără încetare în zeflemea şi tot fără încetare reafirmată – că referentul ultim al memoriei rămâne trecutul, indiferent de ceea ce ar putea însemna paseitatea trecutului“[21].

În registru ontologic, memoria şi traducerea configurau un spațiu al absenței semnificative. În acest caz, perechea conceptuală fidelitate / trădare poate dezvolta direcțiile de sens ale acestui spațiu la un nivel epistemologic? Adevărata problemă care se ascunde în spatele cuplului fidelitate / trădare este creanța ce poate fi acordată unor procese care se definesc ca *dezicere* a sensului identic. Atât memoria cât şi traducerea inserează, în

20 *Cf.* P. RICŒUR, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 60 (trad. rom. p. 118).

21 *Cf.* P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 7 (trad. rom. p. 21).

corpusul compact al sensului, al identităţii, categoria subversivă a lui „autrement“, a lui *altceva*; pentru că exerciţiul traducerii şi cel al memoriei sunt egale cu o *de-zicere* a originalului, a prezenţei, o de-zicere care respectă exigenţa ca rezultatul acestei experienţe să fie un echivalent lipsit de adecvare, dar încărcat de aceeaşi *lizibilitate*.

În arhitectura circulară a raportului dintre memorie şi traducere, nucleului reprezentat de cooriginaritatea dintre absenţă şi prezenţă, îi urmează cel al fidelităţii / trădării şi, în sfârşit, cel al alterităţii / identităţii. Sub acest ultim semn, cel al alterităţii / identităţii, ar fi trebuit să se desfăşoare analiza noastră a registrului etic al raportului memorie-traducere. Ne vom mulţumi însă, având în vedere complexitatea problemei abordate, să schiţăm doar traseul pe care l-am fi urmat în continuare: în primul rând, întrebarea s-ar purta asupra nucleului tare al memoriei şi traducerii, care opune rezistenţă dialecticii subversive cu categoria lui „autrement“ – şi anume nucleul format din intraductibil şi „ceea ce nu poate fi uitat“. Sub masca intraductibilului şi a lui „ceea ce nu poate fi uitat“ s-ar ascunde rezistenţele şi fantasmele identitare, narcisice, care se opun, sau chiar blochează ospitalitatea lingvistică; de aceea, pentru a învăţa să povestim *altfel* „ceea ce nu poate fi uitat“ (redându-l astfel istoriei vieţii şi istoriei lumii) şi pentru a continua exerciţiul dificil al traducerii în ciuda diversităţii, eterogenităţii radicale a limbilor, diferenţei abisale dintre propriu şi străin, ar fi nevoie de un ocol printr-o fenomenologie a recunoaşterii uitării, la capătul căreia am afla că orice produs al fenomenului corelativ uitare-amintire este, de fapt, rezultatul unui efort de traducere, al unei medieri lingvistice.

DESPRE TIMP, MEMORIE ŞI SCRIERE ÎN CIRCUMFESIUNEA LUI JACQUES DERRIDA

Teodora PAVEL

The present paper questions the problem of memory from the perspective of writing and time in Jacques Derrida's *Circumfession*, published in Geoffrey's Bennington's book, *Derridabase* (Seuil, 1991). I set myself the purpose to outline the meaning of writing and time confronted with illness and death. The work that "inspired" the 59 paragraphs of the Derridian text is St. Augustine's *Confessions*. The problem of time and memory will be discussed from the perspective of the way the past interacts with the present throughout memories: the illness of Derrida's mother enlightens episodes and scenes from the past, especially the traumatic circumcision, and in the meanwhile, this act of remembering makes the present sufferance endurable. I structured my paper on two levels: one debates on the relationship between memory and writing, and the other, between memory and time. The final paragraph is dedicated to the possibility of the memory of one's death.

Lucrarea de față va dezbate condiția memoriei din perspectiva raportului său cu timpul şi scrierea în *Circumfesiunea* lui Jacques Derrida. Perspectiva de abordare va încerca să fie fidelă textului derridian, apelând în principal la interpretări de natură filozofică, literară şi psihanalitică.

Precizări inițiale

Înainte de a trece la analiza efectivă a acestui raport, mă voi referi succint la textele strânse sub denumirea stranie de *Circumfesiune* (*Circonfession*)[1]. Conceptul de „circonfession",

1 G. BENNINGTON & J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.

tradus în română prin „circumfesiune“[2] şi construit ca un concept-valiză, conţine în sfera lui semantică promisiunea confesării unei circumcizii originar-traumatice[3] sau repetarea prin rememorare / amintire a circumciziei (*milah*), ca şi a numelui „ascuns“[4] al lui Derrida, ca temă principală pe scena scriiturii. *Circumfesiunea* trimite dintru început la *Confesiunile* Sfântului Augustin, din care Derrida citează consecvent în fiecare dintre cele 59 de texte ce formează corpusul propriu-zis al „cărţii“. Este necesar, anticipând chestiuni ce vor fi clarificate mai jos, să precizăm că, alături de cei doi G. (Geoffrey şi Georgette, mama celui circumcis, Élie Jacques), Sfântul Augustin formează al treilea personaj-cheie din *Circumfesiune*, prezent în calitate de „compatriot“ al lui Derrida, pentru a contrabalansa autoritatea celorlalţi: Geoffrey, ca autor al programului (*logiciel*) de sistematizare a gândirii lui Derrida, iar Georgette, ca „figură teologicială sau maternă a cunoaşterii absolute“ (C9, 47)[5], rezistând tentaţiei de a-l considera pe Sfântul Augustin un posesor al acestui tip de

2 Traducerea în română prin „circumfesiune“ este făcută după modelul altor cuvinte în *circum-*: „circumferinţă“, „circumlocuţie“, „(a) circumnaviga“ etc. şi trimite mai clar la *circumcizie*; am preferat, aşadar, acest termen celui de „circonfesiune“, mai aproape de original, dar oarecum forţat şi punând accentul pe *confesiune*.

3 *Cf.* însemnările *Carnetelor* din 1981: [...] *„Il suffirait de commencer par un traumatisme quelconque... – Ar fi de ajuns să începem printr-un traumatism oarecare* (6 – 9 - 81) “, în C57, 277 (*v.* şi nota 5).

4 După circumcizie, cealaltă marcă a iudaităţii pentru Derrida o reprezintă numele său secret, ascuns, uitat, refulat, dar pe care îl evocă atât în *Carnete*, cât şi în *Circumfesiune*: Élie, alături de ceilalţi Élie din familie, Éugène Élie, care l-a ţinut în braţe în ziua circumciziei (la şapte sau opt zile după naştere – foarte devreme, aşa încât, Derrida constată, „înaintea cuvântului, doar la evrei există circumcizie“, C54, 266), un altul, fratele bunicului său, acel Élie „despre care nimeni nu mai vorbea în familie din ziua în care şi-a părăsit soţia şi copiii pentru a merge să-şi refacă viaţa în metropolă“ (C35, 173).

5 Litera C va trimite de aici înainte la paragraful corespunzător din *Circumfesiune*, însoţit de numărul paginii, conform ediţiei franceze. Traducerea citatelor îmi aparţine.

cunoaştere (ar fi fost prea simplu, din moment ce numele acestuia a fost abreviat *sA*, pentru conformitate, iniţiale pentru *savoir absolu*, când de fapt ne confruntăm cu pasaje din *Confesiuni* mai derridiene ca niciodată, încorporate în frazarea lor latină, în contextul şi actul circumfesiunii).

Aceste texte au fost publicate într-o dublă carte, cu dublu titlu, *double bind*, aşadar: Geoffrey Bennington, *Derridabase* şi Jacques Derrida, *Circonfession*; aceste texte ar trebui să formeze, urmând regulile tiparului, o a doua carte, şi totuşi, acest lucru se întâmplă şi nu se întâmplă, în acelaşi timp. Se întâmplă, pentru că ele au fost scrise *în succesiunea* cărţii lui Bennington şi dispun de un titlu sau de un nume propriu, nu se întâmplă pentru că textele derridiene apar în poziţie infrapaginală, la subsolul scrierii autorului britanic şi ţin astfel, printr-o convenţie căreia i se spune contract[6] sau pariu[7], sfidare, supralicitare[8], de sistemul în care sunt înglobate, închise sau prinse, de faptul că apar în acelaşi volum tocmai pentru a marca diferenţa de condiţie şi statut: circumfesiune penitentă, act umil al invocării, în raport cu ceea ce Bennington a numit *Derridabase* – expunere sistematică, argumentată a gândirii derridiene, concepută ca un „program interactiv care, în pofida dificultăţii sale, ar fi în principiu accesibil oricărui utilizator"; iar circumfesiunii îi este alocată în partaj treimea inferioară a paginii, publicată cu un corp de literă mai mic şi pe un fond de culoarea lăptos-cenuşie a ceţei şi a semi-doliului. Cele „cincizeci şi nouă de perioade şi perifraze *scrise într-un fel de margine interioară, între cartea lui Geoffrey Bennington şi o lucrare în pregătire (ianuarie 1989 – aprilie 1990)*" au aerul de a fi incluse la subsolul cărţii prin bunăvoinţa lui G.B., în mod provizoriu, pe margine, împrumutând, în numele unui contract ludic, spaţiul tipografic. După cum spuneam, între cei doi autori există aici o diferenţă

6 G. BENNINGTON & J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 3.
7 *Ibidem*, pp. 3, 128.
8 *Ibidem*, p. 3.

mimată de condiție şi statut, Jacques Derrida va reduce numele de „Geoffrey Bennington“ la inițiala G., de la God, învestindu-l astfel cu o autoritate, în acelaşi timp terestră şi divină, denumită sintetic *géologiciel*, conglomerat geologic şi celest, *geocelest*, cu alte cuvinte[9], creatoare de program (*logiciel*), inițială care se poate măsura doar cu forța conținută în apelativul Geoff/Djef (Dumnezeu). Acceptarea acestui principiu al autorității nu îl împiedică însă pe Derrida să transforme pariul într-un joc de duel, pentru care textele sale devin, în momente bine alese, parări sau fentări ale „programului“, pentru a se sustrage scrierii „despre“[10], scrierii previzibile şi predictabile (*predictable*, C5, 28), în numele evenimentului improbabil, învestit la rândul său, în regulă de arbitraj, spre păstrarea libertății ca liber arbitru în câmpul narativității dedicate confesiunii în calitate de circumfesiune sau mărturie (vom nuanța termenii la momentul oportun)[11]. Pe parcursul acestui duel, provocat *şi* menținut prin

9 Pentru discursul referitor la „geologia metaforei“, *cf.* J. DERRIDA, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, nota 21, p. 265.

10 *Cf.* J. DERRIDA, *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

11 „Je posthume comme je respire, ce qui est peu probable, l'improbable dans ma vie, c'est la règle que je voudrais suivre et qui arbitre en somme le duel entre ce que j'écris et ce que G. aura écrit là-dessus, à côté ou au-dessus de moi, *sur* moi, mais aussi *pour* moi, en ma faveur, vers moi et à ma place, car vous aurez remarqué que son hymne de glace brûlante aura en somme tout dit, prédit, *predicted* si je me traduis dans sa langue, il l'aurait, l'aura-t-il, produit sans citation, sans le moindre morceau de littéralité arraché, comme un événement n'ayant eu lieu qu'une fois, à ce qu'on pourrait appeler dans l'université mon corpus, l'ensemble des phrases que j'ai signées dont il n'a littéralement pas cité une, pas une dans sa littéralité, ce fut le choix, il s'en explique, un choix étrange quand on écrit un livre *sur* quelqu'un qui écrit des livres, or il n'a pas gardé un seul fragment intact de mon corpus [...] – Scriu postum precum respir, ceea ce este puţin probabil, improbabilul în viaţa mea este regula pe care aş vrea s-o urmez şi care arbitrează în fond duelul între ceea ce scriu şi ceea ce G. ar fi scris aici deasupra, alături sau mai sus, *peste* mine, dar de asemenea *pentru* mine, în favoarea mea, spre mine şi în locul meu, întrucât veți fi remarcat că imnul său de gheață arzătoare ar fi spus în fond totul, *predicted,* dacă mă

surprindere mutuală, faptului că descrierea „sistemului general" al gândirii derridiene exclude citarea directă, reduce la tăcere „unicitatea" fiecărei fraze, păstrând doar cuvinte, *justement des mots français* (C5, 29), decupându-le pentru a le circumscrie mai bine, i se răspunde printr-o serie de 59 de perifraze *despre* lucruri improbabile, cu rol destabilizator, deconcertant pentru programul lui G.: „lucruri pe care, în definitiv, G., nu mai mult decât mama mea sau gramatica teologicialului[12] său, nu le-ar fi putut recunoaşte, numi, prevedea, produce, prezice, *unpredictable things* pentru a-i supravieţui, iar dacă ceva trebuie încă să se întâmple, nimic nu este mai puţin sigur, trebuie să fie *unpredictable*, salutul unui contra-foc"(C5, 32).

Actul de supunere inaugural, reiterat şi repetat printr-un plonjeu în „istoria penitenţei" augustiniene, însoţite de rugăciune şi lacrimi (C17, 84), nu exclude actul, la fel de inaugural, al sustragerii – cum spuneam – faţă de „figura teologicială sau maternă a cunoaşterii absolute" (C9, 47) şi al evenimentului improbabil, destabilizator, deconcertant. Clauza sustragerii este prevăzută în contract, prezentă pe prima pagină a cărţii: „Se înţelege de la sine că G.B. nu avea dreptul, pentru a încerca să dea seama de acest nou text, să-şi refacă *après coup* lucrarea care – îşi spuse el *après coup* – nu a fost alcătuită decât pentru a provoca şi primi această surpriză".[13]

traduc în limba sa, l-ar fi, oare, produs fără citare, fără cea mai mică bucată de literalitate smulsă, ca şi cum un eveniment neavând loc decât o dată, din ceea ce s-ar fi putut numi în universitate corpusul meu, ansamblul frazelor pe care le-am semnat din care el nu a citat literal nici una, nici una în literalitatea sa, aceasta a fost alegerea, se explică el, o alegere stranie când se scrie o carte *despre* cineva care scrie cărţi sau el nu a păstrat un singur fragment intact din corpusul meu [...]", C 5, 28.

12 Teologicial: dublul „soft" al programului geocelest, acesta acţionează ca autoritate (într-o onto-teologie a posibilului reconstruită atât pe baze iudeo-creştine, cât şi *informatice*), în acelaşi timp maternă (Georgette), divină (God) şi programabilă (de către Geoff), căreia nimic nu i se poate sustrage, cu excepţia textului infrapaginal derridian, imprevizibil, *unpredictable*.

13 *Cf.* J DERRIDA, *op. cit.*, p. 3.

Din această perspectivă, textele circumfesiunii devin un răspuns perifrazat la cartea lui Bennington (devenită, de altfel, un clasic în bibliografia exegezei derridiene), carte în care autorul, printr-o nouă „circumcizie riguroasă“, se lipseşte de corpul derridian al scrierilor, de corpusul său filozofico-literar, pentru „a produce în definitiv «logica» sau «gramatica», legea de producție a oricărui enunț trecut, prezent şi, de ce nu, viitor“ pe care Derrida l-ar fi putut semna (C 5, 30).

„Ne cerem întotdeauna iertare când scriem“ – memorie şi scriere

Voi iniția dezbaterea noastră despre memorie şi scriere cu singura frază derridiană pe care Geoffrey Bennington ar fi avut dreptate să nu o citeze: „Ne cerem întotdeauna iertare când scriem“[14], o frază desprinsă dintr-o scriere a cărei proveniență Derrida nu şi-o mai aminteşte exact (*Carte postale*, „cred“, spune acesta) şi grefată în *Circumfesiune* pentru a-i aduce în prezent dificultățile şi semnele de întrebare. Premisa este, fără îndoială, augustiniană şi a fost formulată la începutul cărții a VII-a a *Confesiunilor*: „[...] dar nu puteam găsi încă nici o ieşire din labirintul în care intrasem dorind să cercetez cauza răului“ (*Conf. VII, V, 7*)[15]. Pentru ce se cere iertare, cui şi de ce întotdeauna, interogațiile se multiplică, interpretarea devine plurivocă. La zece ani distanță, nu se găsise încă un răspuns la întrebarea dacă “[...] se cere în sfârşit iertare pentru vreo crimă, blestem, sperjur anterior sau se cere iertare pentru faptul de a scrie, iertare pentru

14 *Cf*. nota lui Derrida, C 9, 50: *„La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà* (Cred)“.

15 Trad. fr. R. Arnauld d'Andilly, Gallimard, Paris, 1993, p. 232. În traducerea românească, „Încercam însă, în continuare, să descopăr de unde vine răul şi nu găseam ieşire din acest impas.“ – *Confesiuni*, ed. a II-a, revizuită, traducere, introducere şi note de Eugen Munteanu, Nemira, 2006, pp. 144 – 145.

crima, blestemul sau sperjurul în care constă acum actul de a scrie, simulacrul de mărturie de care are nevoie supralicitarea perversă a crimei pentru a epuiza răul, cel pe care l-am săvârşit într-adevăr, mai răul (*le pire*), fără a fi sigur de a-l fi şters cel puţin cu buretele din viaţa mea, dar compatriotul meu a presimţit-o[16] [...], scriitura nu interesează decât proporţional şi potrivit cu experienţa răului, chiar dacă este vorba într-adevăr de a «face» adevărul[17] într-un stil, o carte şi de faţă cu martori [...]" (C 9, 47 – 48).

Derrida descoperă că afirmaţia sa de acum zece ani păstra în rezervă o altă adresă şi un alt destinatar, care ar fi trebuit să o citească acum, iar acest lucru nu s-a întâmplat şi nu se va întâmpla vreodată. Sustrăgându-se, după cum era stipulat în contract, programului de lectură instituit de G., Derrida face publică singura frază pe care acesta ar fi fost îndreptăţit să o ţină secretă, cu atât mai importantă aşadar în economia *Circumfesiunii* cu cât este reiterată pentru acest acum („pentru că există mai mulţi de acum", C 36, 175), acum, când mama sa se află bolnavă la Nisa, ori acum, când o hrăneşte, ori acum, când scotoceşte după nişte hârtii rătăcite în sertarele de familie: de fapt, fraza de necitat şi de necitit pentru alţii îi este adresată lui G. de la Georgette[18], „cu alte cuvinte supravieţuitoarei eterne, figurii teologiciale sau materne a cunoaşterii absolute pentru care nu este posibilă surpriza nici unei mărturii [...]" (C 9, 47)

16 Desigur, Sfântul Augustin; referinţele lui Derrida în acest text sunt *Conf.* IX, XII, 33 şi X, I, 1.

17 Sintagma „a face adevărul" îi aparţine Sf. Augustin şi este citată în *Circumfesiune* (C 9, 48): „[...] *volo eam [veritatem] facere* [...]" (AUGUSTIN, *Confesiuni* IX, XII, 33). Derrida citise „Confesiunile" mai întâi în „această traducere foarte liberă" din 1649 a lui R. Arnauld d'Andilly (*cf.* C 1, 11), dar „în pofida ataşamentului meu pentru această ediţie bilingvă (Garnier, 1925) în care, cu atât de mult timp în urmă, am descoperit rugăciunile şi lacrimile lui Augustin, voi cita de acum încolo traducerea ediţiei bibliotecii augustiniene, de E. Tréhorel şi G. Boissou, Desclée de Brouwer, 1962" (*idem*).

18 Sultana Ester Georgette Safar Derrida, C 39, 192.

Actul mărturisirii (*aveu*)[19], care transformă *Circumfesiunea* într-un text autobiografic, se declanşează prin conştientizarea atât a răului produs şi consumat prin actul scrierii (în acest caz, scrierea despre suferinţa mamei, *exhibarea* rănilor şi a neputinţei sale), cât şi prin asumarea unui rău sau mai rău anterior (crimă, blasfemie, sperjur) care nu se epuizează prin simpla mărturie, suspectată de a fi doar simulacru literar, care supralicitează răul pentru a obţine efecte pur livreşti, ci se apropie de circumfesiune (ca dublu al confesiunii augustiniene), ca mărturie adevărată, în momentul în care se cedează pulsiunii de a cere iertare sau pulsiunii/pasiunii de adevăr, în sens epistemic şi psihanalitic, şi abia în acest moment începe să se „facă adevărul" (*veritatem facere*, *Conf.,* X, I, 1, *cf.* n. 16), ca „adevăr singular, intransmisibil [...] care poate rămâne atunci inconştient într-un sens vag psihanalitic, în orice caz de tip psihanalitic şi care totuşi acţionează (*fait œuvre*)".[20]

Dinamica imprevizibilă a circumfesiunii îşi are sursa în operaţiile arbitrare ale inconştientului, ascultat şi instrumentalizat

19 Un alt „model" declarat al actului mărturisirii, alături de Sfântul Augustin, este Montaigne: „Montaigne o spunea, «retractez fără încetare» (C 3, 186); aici, actul de a «face adevărul» ia forma retuşării permanente, a tăgăduirii, afirmării şi reafirmării, în raport cu răul şi cu faptul de a cere iertare: penitenţa constă din succesiunea revizuirilor şi se insistă mai mult pe o singură amintire sau pe un singur eveniment traumatic – în cazul nostru, circumcizia, rememorată în mai multe feluri şi sub diferite aspecte; rememorarea este dublată în acelaşi timp de trăirea în prezent a agoniei mamei care eclipsează pe alocuri, prin intensitate, circumfesiunea. Cu toate acestea, Derrida continuă să se învârtă în cerc, parcurgând curtea interioară a memoriei – ... et depuis des années je tourne en rond [...]", C 19, 58; *cf.*, de asemenea, C 1, 7 şi C 17, 84.

20 Discuţia cu privire la „pulsiunea/pasiunea de adevăr" este reluată în *La vérité blessante ou le corps à corps des langues*, dialog cu Evelyne Grossman, in *Europe*, mai, 2004, p. 20, unde se discută, de asemenea, despre diferenţa dintre adevărul la Heidegger şi concepţia derridiană despre adevărul ca *pulsiune* sau *pasiune*. Adevărul nu apare, în acest context, ca „[...] o prezentare a ceea ce este sau a celor ce sunt, fie prin revelaţie (*aletheia*, n.n.), fie prin judecată adecvată (*homoiosis*)" (C 9, 49).

fără milă. Din momentul în care se stabileşte în mod tacit distincţia dintre mărturie (*aveu*) şi confesiune (*confession*) – şi de fapt, precizează Derrida, nu ştim dacă Sfântul Augustin s-a confesat vreodată în sensul creştin al termenului, circumfesiunea intră în joc pentru a împrumuta actului de a *face* adevărul, pe lângă un statut ambiguu şi „vag psihanalitic“ (v. *supra*) o cvasi-legitimitate literară, prin abordarea unui stil, şi o cvasi-legitimitate religioasă, prin actul de a cere iertare şi prin rugăciune. Pe scurt, circumfesiunea este cvasi-literară, întrucât religioasă, şi cvasi-religioasă, întrucât literară[21], fapt care o transformă într-un gen (*genre*) inclasabil: literatură inspirată de fluxul conştiinţei, cu toate instanţele sale, dicteu filozofico-teologic, *suflat* de Socrate sau de înger şi înregistrat ca rubrică scrisă, jurnal dureros despre agonia mamei, rememorare *în maniera* (*à la manière de*)[22] Sfântului Augustin, mimare a trecerii timpului prin scriere.

În acest flux al conştiinţei, memoria devine, la rându-i lichidă, se fluidizează, acestei memorii sensibile care păstrează, arhivează, transmite, aminteşte suferinţa prezentă i se poate spune memorie limfatică, *în amintirea* firului de sânge care, de la circumcizie începând, trecând prin luări de sânge sau hemoragii

21 „[...] *et faire* la vérité en ce cas dont je ne suis pas sûr qu'il relève d'aucune religion, pour cause de littérature, ni d'aucune littérature, pour cause de religion, faire la *vérité* n'a sans doute rien à voir avec ce que vous appelez la vérité“ (C9, 49).

22 Aflată la graniţa dintre text filozofic şi jurnal intim, circumfesiunea se clădeşte pe simulacrul scrierii (diagnosticat deja în *Farmacia lui Platon*), dar şi pe cel al unei serii de similitudini în acelaşi timp declarate şi retractate cu Sfântul Augustin; la început, simple „coincidenţe“, cum ar fi apartenenţa la aceeaşi ţară (Algeria), apoi simularea circumfesiunii, confesându-i mai curând pe ceilalţi („Je confesse plutôt les autres“, C 36, 175), pe baza unor similitudini asumate chiar şi în limbaj: *sA en fit aussi l'experience (C 10, 54)* sau *comme sA (C 11, 57)* care conduc la o formă de convertire literară ce îl determină pe Derrida să vorbească despre trauma circumciziei purtând straiele unui „creştin latin francez“ (*en chrétien latin français*), fapt care ar face suportabilă trauma rememorării circumciziei, ca eveniment iudaic.

ale sensului, trasează o urmă a evenimentelor memorabile ce au legătură, în timp, cu cele două evenimente generatoare de discurs şi rememorare: circumcizia şi agonia mamei care punctează întotdeauna şi o meditație asupra morții.

Memoria intervine de fiecare dată în interiorul unei tensiuni dintre libertatea absolută presupusă de fluxul arbitrar al conştiinței – urmând mereu traseele şi indiciile inconştientului – şi rigorile spațiale ale paginii (numai o treime, trebuie să-şi amintească mereu Derrida) sau cele formal-retorice, concizia fiind un mimesis stilistic al circumciziei rituale care produce discursul în marginea acesteia: „Acest opus are nevoie de o formă circumcisă“[23], fapt care permite o definiție pseudo-psihanalitică a confesiunii, a cărei sursă se află în inconştient: „...nu cunosc o altă definiție a inconştientului“ (C 44, 217) ; din acest punct de vedere, circumfesiunea poate fi interpretată ca o confesare de sine, ca dicteu automat (scrierea devine astfel un simplu instrument clinic, terapeutic), transformat în discurs pseudo-augustinian, încurajat de coincidențe, cum ar fi până la urmă „moartea mamelor noastre respective“ (C 3, 20); numai că abordarea psihanalitică instituie diferanța în raport cu „forma literară“ a confesiunii augustiniene, conferindu-i, desigur, sub masca „creştinului latin francez“, autoritatea (ebraică) a psihanalizei freudiene[24], prezentă prin apelul la inconştient. Circumfesiunea se manifestă ca alianță exprimată prin oferirea inelului, formă circulară, de aceea poate încercui, la limită, toate amintirile, chiar şi prezentul, chiar şi ruperea alianței (*Karet*) cu tradiția iudaică, mai bine spus închiderea seriei. (*le dernier des Juifs que suis-je...le circoncis est* le propre, *Carnete* 30 –12 –76)[25].

23 *Cf.* J. DERRIDA, *Carnete*, 14 – 10 – 77, *op.cit.*, p. 219.

24 Nu întru totul satisfăcătoare, după cum reiese din C 26, 129.

25 Derrida se declară ultimul circumcis al familiei, nemaisupunându-şi fiii acestui ritual: „*Le dernier des Juifs que suis-je...le circoncis est* le propre... – *Ultimul evreu care sunt... cel circumcis este* propriul“. (*Carnete*, 30 – 12 – 76).

Dacă pentru Sfântul Augustin, memoria este un loc, un *topos* al întâlnirii cu Dumnezeu, pentru Derrida, aceasta asistă rememorarea într-o şedinţă psihanalitică păstrată, conservată prin scris – în măsura în care „interiorul include exteriorul”, cu alte cuvinte, scrisul traduce, ca simulacru, vocea conştiinţei. În timpul acestei *şedinţe*, ca dublu al „dublei şedinţe literare“, Derrida nu intenţionează – de data aceasta – să situeze divinitatea în memoria umană (postulându-i astfel caracterul divin), ci să recupereze prin citare numele lui Dumnezeu: citarea se identifică aici cu amintirea momentului, al *contextului* când a fost auzit pentru prima oară, fapt care declanşează naraţiunea, actul literar, însoţit de filozofarea printre rânduri.

Amintirea numelui lui Dumnezeu, provocat ca răspuns la întrebarea augustiniană: *Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi manes ? quale cubile fabricasti tibi ?* (*Conf.*, X, XXV, 36)[26] trimite apoi la figura mamei: „...et mon vouloir, ni mon pouvoir, n’est aujourd’hui de «dépasser », comme le voulut sA, *istam vim meam, quae memoria vocatur* (*Conf.*, X, XVII, 26)[27], mais de citer le nom de Dieu tel que je l’entendis peut-être pour la première fois, sans doute dans la bouche de ma mère quand elle priait... – iar nici voinţa mea, nici puterea mea nu este astăzi să «depăşesc», aşa cum a dorit sA, *istam vim meam, quae memoria vocatur*, ci să citez numele lui Dumnezeu aşa cum l-am auzit probabil pentru prima oară, fără îndoială în gura mamei mele când se ruga...“ (C, 23, 112–113).

În noua secvenţă autobiografică, memoria guvernează afirmarea subiectivităţii, dar mai ales a subiectului (transcendental) în raport cu Dumnezeu şi figura mamei (unul şi cealaltă, *l’un et*

26 „Dar unde anume locuieşti tu în memoria mea, Doamne, unde locuieşti în ea? Ce culcuş ţi-ai făurit?“, ed. română, op. cit., p. 227.

27 „[...] această forţă a mea care se numeşte memorie“ – *idem*, p. 221; în textul latin (versiunea Labriolle) din ediţia română apare *hanc* în loc de *istam*.

l'autre). Privilegierea a două ipostaze diferite cu privire la memorie – comentariul topologic (Sf. Augustin) şi reveria autobiografică (Derrida) nu instaurează totuşi un dezacord cu privire la perspectiva fiecăruia despre memorie, ca sediu sau *topos* al amintirilor. Derrida chiar continuă seria de metafore ale memoriei iniţiate de Augustin (depozit, palat, comoară, *cf. Conf.*, X, VIII), prin metafora podului de vechituri (cu sensuri colaterale de hambar sau mansardă) în care este acumulat „sublimul său", format din *documente, iconografie, note, cele savante şi cele naive, povestirile viselor, disertaţiile filozofice, transcrierea aplicată a tratatelor enciclopedice, sociologice, istorice, psihanalitice cu care nu voi face niciodată nimic...*" (C 11, 59 – 60)[28].

Memoria ajunge să acumuleze, pe măsura arhivării efective a documentelor, fie în sertar, fie în fişierul unui computer şi nimic nu dă mai mult senzaţia morţii decât conştiinţa zădărniciei efortului de a păstra „în viaţă" lucruri cu care se nu se mai poate face nimic, lucruri strânse în podul de vechituri. Pe măsura acestei acumulări, se acumulează şi doliul (melancolic), se capitalizează, se aprovizionează şi se nutreşte din inutilitatea arhivei, a amintirilor irelevante înregistrate în urma unei pulsiuni de a economisi (*l'épargne m'aime*), căreia i se răspunde, pulsiune contra pulsiune, cu moneda doliului latent, văzut ca un travaliu care merge în gol (*cf.* C 32, 154).[29]

Dar, în timp ce Sfântul Augustin îşi propune *depăşirea* facultăţii memoriei pentru a se identifica cu Dumnezeu în uitarea de sine (perspectivă mistică asociată metaforei palatului sau castelului interior), Derrida îşi propune exersarea memoriei în scopul recuperării propriei identităţi marcate de circumcizia pe care o resimte încă; trauma este în acelaşi timp potenţată

28 *Cf.* însemnările din 14 – 10 – 77: „...j'étais monté pour écrire autre chose, car je monte maintenant (dans ce grenier, dans ce «sublime») pour écrire – urcasem pentru a scrie altceva, deoarece urc acum (în acest pod, în acest «sublim») pentru a scrie", *op. cit.*, p. 219.

29 Încorporare şi introiecţie.

şi (eventual) vindecată – dar este vindecarea posibilă? – prin raportarea la celălalt, manifestată ca purtare de grijă, îngrijirea mamei ale cărei escare[30] oferă din nou un prilej de construcţie metaforică, de figurare stilistică prin *similitudine* sau asemănare: corpul însemnat devine un alt fel de scriitură de la care porneşte fiul pentru a scrie pe foaia de hârtie comparată, pornind tot de la Sfântul Augustin, cu epiderma, cu pielea (chiar dacă Derrida îşi scrie amintirile-ecran pe ecranul calculatorului): „...c'est ma condition, à cette condition suspendu que j'écris à mort sur une peau plus grande que moi, celle d'un porte-parole provisoire et sacrifié qui n'en peut plus, caelum *enim* plicabitur ut liber *et nunc sicut pellis extenditur super nos* (*cf. Conf.*, XIII, XV, 16) – ... este condiţia mea, suspendat în această condiţie scriu până la moarte pe o piele mai mare decât mine, cea a unei portavoci provizorii şi sacrificate care nu mai poate... (C 43, 212)", „[...] changeant de peau à chaque instant pour faire la vérité à chacun la sienne... – schimbându-şi pielea în fiecare clipă pentru a face adevărul, fiecare cu al său" (C 44, 216).

Înscrierea rănilor în trup şi faptul de a scrie prin incizarea hârtiei, printr-un proces de „auto-chirurgie", aparţin paradigmei kafkiene a maşinii infernale din *Colonia penitenciară*, în măsura în care scrierea presupune în acelaşi timp declanşare şi terapie visată a unei traume conturate vizual prin metafora sângerării[31], în măsura în care îşi asumă „corpul creştin, moştenit de la sA în linie mai mult sau mai puţin contorsionată (*tordue*)..." (C 33, 159), corp „grefat" pe ţesutul iudaic amputat prin circumcizie şi care întemeiază schimbarea identităţii prin scris (*changer de peau*) şi schimbările stilistice de ton, din care fac parte citatele în latină; suportul grafiei îl constituie o piele sensibilă şi umană,

30 Omonimele instituie un dublu sens, diferenţiat prin grafie: *eschare* – necroză a pielii şi *esquarre* – piesă în formă de echer mărginind laturile interioare ale careului ce ocupă un sfert, o pătrime din scut, omonime, genealogii în abis.

31 „...si ça ne saigne pas le livre sera manqué..." (*Carnete*, 24 – 12 – 76).

nu cerul pliat şi întins „ca o carte deasupra noastră“ şi nici pergamentul din piele de vițel. Sub acest raport, instrumentul de scris seamănă mai curând cu o seringă, iar scrierea ajunge să semene cu o luare de sânge[32].

Pe când Sfântul Augustin scrie confesiunile pentru a situa în prim-plan momentul convertirii şi a lupta împotriva înregistrării amintirilor personale de natură păcătoasă – (*cf. Conf.* X, XXX, despre cele trei tentații, voluptatea, curiozitatea şi orgoliul), Derrida pune în joc genul inconturnabil al circumfesiunii pentru a prospecta „non-cunoaşterea în viitorul survenirii”, posibil de aflat şi de recunoscut doar în confesarea memoriei, cu dubla sa sintaxă: „je ne le trouve nulle part ailleurs que dans la confession de ma mémoire – nu o aflu nicăieri decât în confesarea memoriei mele“ (C 28, 135). „Alianța“ dintre Sfântul Augustin şi Derrida constă în legitimarea scrierii ca mod de autocunoaştere, de socratică memorie[33], printr-o investigație a naturii răului, a posibilității de a-l mărturisi şi de a cere iertare. Obiectivul scrierii ar fi nu lăsarea vreunei „urme“ pentru posteritate, ci instituirea unei forme de rezistență şi supraviețuire, în care filozofia împrumută limbajul şi stările fiziologiei (răul *şi ca* rău fizic): „[...] intensul raport cu supraviețuirea care este scrierea nu este determinat de dorința de a lăsa ceva după mine [...]“ (C 36, 178), când se cedează de fapt *comoției de scriere* (C 40, 193).

32 În amintirea luării de sânge într-un laborator din *rue d'Alger* (C 1, 11), Derrida precizează: „[...] şi întotdeauna visez la o pană care să fie o seringă, un vârf care aspiră mai degrabă decât această armă foarte dură...“ (C 2, 13).

33 Investigarea naturii răului ține de lecția importantă pe care Sfântul Augustin a primit-o din tradiția socratico-platoniciană a cunoaşterii de sine. *Cf.*, de asemenea, pe această temă antologia alcătuită de P. COURCELLE, *«Connais-toi toi même» de Socrate à saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris, 3 vol., 1974 – 1975.

Adjectivul verbal „mourant“ – memorie şi temporalitate

În cele ce urmează, îmi propun să discut chestiunea memoriei în raport cu tema timpului[34], aşa cum transpare din *Circumfesiune*, pornind tot de la o sugestie gramaticală, cea a adjectivului verbal „mourant“, care descrie în mod imperfect şi incomplet condiția muribundului: „murind“ sau „pe moarte“. Pentru început, să rezumăm punctele abordate până acum:

1. Memoria derridiană este „fluidă” şi justifică scena scriiturii, pornind de la tradiția socratico-augustiniană a cunoaşterii de sine;

2. Sursa memoriei pare să se situeze în trecut, într-un eveniment traumatic, dar „resurselor“ sale mnemonice li se cere să prevadă „viitorul survenirii“; (în ce măsură memoria evenimentelor din trecut poate anticipa sau, cel puțin, explica/trasa ceea ce se întâmplă acum sau cum pot răspunde acestea angoaselor viitorului?);

3. Între absorbția memoriei personale în plenitudinea divină şi afirmarea acesteia ca soluție de salvare, legitimare şi recuperare a identității (*le dernier des Juifs*, *cf.* nota 24), memoria – asistată de scriere – determină deturnarea temporală înspre trecut, dar şi o serie de întrebări ce țin de raportarea omului ca ființă întru moarte şi pentru moarte, „je sais que je mourrai – ştiu că voi muri“ (C 41, 202), cu repercutare în viitorul pe care îl ştiu finit, dar al cărui sfârşit nu se poate prevedea.

Odată cu prelungirea agoniei mamei, timpul se află suspendat într-un prezent continuu paralizant[35], redat printr-un adjectiv verbal ce exprimă aşteptarea încordată, tensiunea şi, în

34 Despre tema timpului, de la Aristotel, trecând prin Hegel şi Heidegger, *cf.* studiul derridian „Ousia et Grammé. Note sur une note de *Sein und Zeit*“, în *Marges. De la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

35 În perioada când mama sa era pe moarte, Derrida a suferit o paralizie facială pe partea stângă, afecțiune căreia nu ezită să-i interpreteze expresivitatea somatică pe mai multe pagini (*cf.* C 18).

ultimă instanță, imposibilitatea de a mai scrie *altfel* decât în funcţie de starea clinică a mamei, descrisă filologic printr-un „adjectiv verbal“, *mourant*, „ca şi cum fiecare silabă şi mijlocul însuşi al fiecărei perifraze s-ar pregăti să primească un telefon, vestea morții unei muribunde...“ (C 39, 191). Pentru o muribundă (*mourante*), timpul prezent aproximează eternitatea, în măsura în care, aflată într-o perpetuă stare stabilă, amână la infinit actualizarea condiției sale de ființă muritoare; *mourante*, anunțând deja analiza unui timp incert, „[...] nu exprimă nici ceea ce este muritor, nici pe muribund, nici pe cel care agonizează, ci acest alt prezent pornind de la care am demonstrat ieri unor studenți că doar un nemuritor poate muri, dincolo sau dincoace de o ființă-întru-moarte...“ (C 39, 193 – 194). Suspendarea trecerii timpului continuă fenomenologia heideggeriană a morții din perspectiva unei ontologii a subiectului *aflat pe moarte* şi care transgresează distincţia operată de Heidegger între divini şi muritori prin oferirea unui contra-exemplu, cel al mamei în agonie, a cărei moarte va surveni la capătul şi în apropierea unei stări de nemurire, *mourante*. În contextul bolii şi al posibilității morții, timpul, a cărui trecere însăşi declanşează degradarea, se consumă în cotidianitate pură, lăsând impresia suspendării şi a eternizării, într-o scurgere a zilelor egală cu sine, în care nu se mai întâmplă nimic semnificativ. O astfel de sărăcie evenimențială, care înconjoară şi scoate în relief agonia mamei, deschide spațiul pentru rememorarea traumei circumciziei, în paralel cu relatarea de jurnal a stărilor clinice ale lui Georgette şi cu alcătuirea prin scriere a celor 59 de paragrafe din *Circumfesiune*, tot atâtea „fâşii de rugăciune“ dedicate acesteia. Suspendarea timpului, intuită ca reprezentare a eternității, poate fi regăsită şi aproximată prin muzică, în care Derrida regăseşte *celălalt prezent*, comun atât agoniei, cât şi „timpului orchestrei“: „aş accepta să mor dacă acest lucru înseamnă să cobor încet, da, până în adâncul acestei muzici preaiubite“. Muzica devine un remediu

al uitării, iar în paradigma acelui alt prezent, un mediu al morții, un alt fel de limb dizolvant pentru memorie[36].

Este posibilă memoria/amintirea morții?

Circumcizia şi agonia mamei reprezintă cele două momente-cheie ale *Circumfesiunii*. Întrebarea la care voi încerca să răspund în cele ce urmează este următoarea: este posibilă memoria morții? Cu dehiscența interogativă de rigoare: ce poate face scrisul în fața bolii şi a morții? Dificultatea interogației inițiale constă în faptul că moartea nu poate fi nici măcar aproximată în adevărul ei, iar faptul de a fi întru moarte rezidă, potrivit categoriilor afective stabilite de Heidegger în *Ființă şi timp*, în teama de moarte. În plus, întrebarea pare fără sens din moment ce nu ne putem aminti un eveniment pe care nu l-am trăit *deja* înainte: nu pot avea amintirea propriei morți, pot avea cel mult amintirea propriei reprezentări despre moarte sau despre propria moarte. Faptul de a fi întru moarte coincide cu asimilarea fricii de moarte ivite atât din reprezentările tradiționale asupra morții, curente şi active într-o cultură sau alta, cât şi din asistarea la moartea celuilalt: întâlnirea cu moartea intervine prin întâlnirea cu moartea întrupată în altcineva: de aceea este posibilă doar memoria morții celuilalt, propria moarte neputând fi decât anticipată şi temută sau, ca un contra-exemplu, dorită şi aşteptată.

Abia în acest moment ni se descoperă înțelesul culorii cenuşii a hârtiei pe care este tipărită *Circumfesiunea*: agonia mamei, Georgette, desfăşurată timp de mai bine de un an (pe parcursul căruia au fost scrise cele 59 de perifraze), îl constrânge pe Derrida să scrie despre condiția unei muribunde care îi provoacă reflecții

36 Sau un alt fel de litoral, echivalent al Ostiei (localitate menționată în C 21, 103), unde Sfântul Augustin a aflat de moartea mamei sale (*cf. Confesiuni*, IX, VIII).

dintre cele mai ironic-amare: „[...] je remplaçais déjà le mort, et la peur qui me tue devant la mort, la «mienne», c'est non la peur de mourir, comme ce serait simple, mais de replacer encore un mort, avant d'avoir pu mourir moi-même, tu m'entends – non. – [...] înlocuiam deja moartea, iar teama care mă ucide în fața morții, a «mea», nu este teama de a muri, ce simplu ar fi, ci de a înlocui încă un mort, înainte de a fi putut muri eu însumi, tu mă înțelegi – nu ” (C 41, 202).

Agonia prelungită a mamei pare să înghețe trecerea timpului într-o eternitate dolentă (*schmerzhaftig*, în termeni husserlieni) sau, mai bine spus, într-un prezent continuu, al unei suferințe care nu se mai încheie (până când?) şi care îl face pe Derrida să descopere la 59 de ani sintagma „murind“ (*mourant*) despre care am vorbit mai devreme. Cu statut indecidabil, nici vie, nici moartă – între viață şi moarte –, G. pare să fie „supraviețuitoarea eternă“, oarbă, surdă, cu scurte puseuri lingvistice sub efectul corticoidelor – şi datorită acestui statut, Derrida o înveşteşte cu o „non-cunoaştere“ absolută de factură cvasi-divină, dar care se topeşte până la urmă într-un ocean de uitare, numit clinic amnezie: „[...] elle sourit même et reste silencieuse le regard vide posé sur moi quand je lui demande, combien de fois le lui aurai-je demandé, «qui je suis, moi?, c'est comme si pour toi j'avais changé de nom sans qu'elle le sût et ma présence alors devient enfin l'absence qu'elle fut toujours... – ea chiar zâmbeşte şi rămâne tăcută cu privirea goală ațintită asupră-mi când o întreb, de câte ori am mai întrebat-o oare, «cine sunt eu?», este ca şi cum pentru tine mi-aş fi schimbat numele fără ca ea să ştie, iar prezența mea atunci devine în sfârşit absența care a fost dintotdeauna...“ (C 35, 170).

Alegorie sau promisiune a morții, figură matern-teologicială, alături de celălalt G., un alt chip matricial al lui Dumnezeu, mama lui Derrida încarnează, pe lângă toate acestea, şi o ipostază a uitării absolute care intră într-un raport dialectic cu hipermnezia fiului (ca revers al amneziei); în schimb, procesul

instituit de amnamneză (*Qui je suis, moi?)* în legătură cu propria identitate şi cu statutul de fiu preferat *şi* exclus în acelaşi timp este destinat de la bun început eşecului: murind, în trecerea spre moarte, mama nu îi mai ştie numele şi îi răspunde doar prin strângeri de mână.

Confruntat cu această pierdere – a pierde pe cineva, din nou dublă sintaxă – Derrida scrie cele „cele 59 de fâşii de rugăciune“ la căpătâiul mamei *care moare* (pregătindu-i astfel moartea), grăbit să le termine înainte de survenirea morții, dar şi ca pregătire pentru un gest mult mai definitiv, scrierea propriilor memorii, înainte ca lucrul să se întâmple – *la chose*, *das Ding*, care nu este cu adevărat reprezentabil decât prin el însuşi – propria moarte: „Vite, les mémoires avant que n'arrive la chose – repede, memoriile înainte ca lucrul să se întâmple“ (C 39, 139).

Sensul sau rostul memoriei în această dublă determinare – scrisul şi temporalitatea – este tocmai acela de a face semn, fie şi în sens hegelian, către trecut, de a filtra momentele semnificative pentru prezent şi viitor; cât despre prezent, acesta poate pregăti în mod revelator viitorul în măsura în care memoria actelor din trecut sau din prezent decid asupra repetării, reiterării în acelaşi mod a respectivelor acte sau, dimpotrivă, a schimbării, deturnării de procedură sau de ton (*Wechseln der Töne*, C 34, 164). Din această decizie survenită prin considerarea amintirilor acumulate, filtrate – recunoaştem, în mod arbitrar, – se degajă, în acelaşi timp, sensul libertății şi valoarea memoriei.

Fără să fie întotdeauna o temă centrală, fără să fie „vioara întâi“ a filozofiei, tema memoriei a fost totuşi mereu prezentă, ca o voce secundă, de la gânditorii antici şi până în filozofia recentă. Importanța acestei teme este dată de infiltrarea ei în ființa intimă a omului: memoria este cea care îl constituie pe om ca identitate lăuntrică, situându-l într-o ordine temporală proprie. Ceea ce spune Sfântul Augustin despre timp – anume că ştim ce este, dacă nu ne întrebăm ce este, dar că, dacă ne punem explicit întrebarea, atunci nu mai ştim – se poate spune la fel de bine şi despre memorie. În primă instanță, nimic mai obişnuit, nimic mai banal decât memoria; în fiecare zi şi în fiecare clipă ne amintim câte ceva. Şi totuşi, atunci când ne punem întrebarea ce este memoriA – atunci când filozofia îşi pune această întrebare – răspunsurile sunt cât se poate de neaşteptate, de neobişnuite. Conceptul de memorie îşi descoperă deodată o bogăție de sens pe care simpla lui utilizare cotidiană nu o promitea, poate că nici nu o bănuia. Aşadar, dacă acceptăm că memoria a fost mai mereu o voce secundă, vom accepta şi că această voce nu a fost deloc monotonă.

ISBN: 978-973-87980-7-6